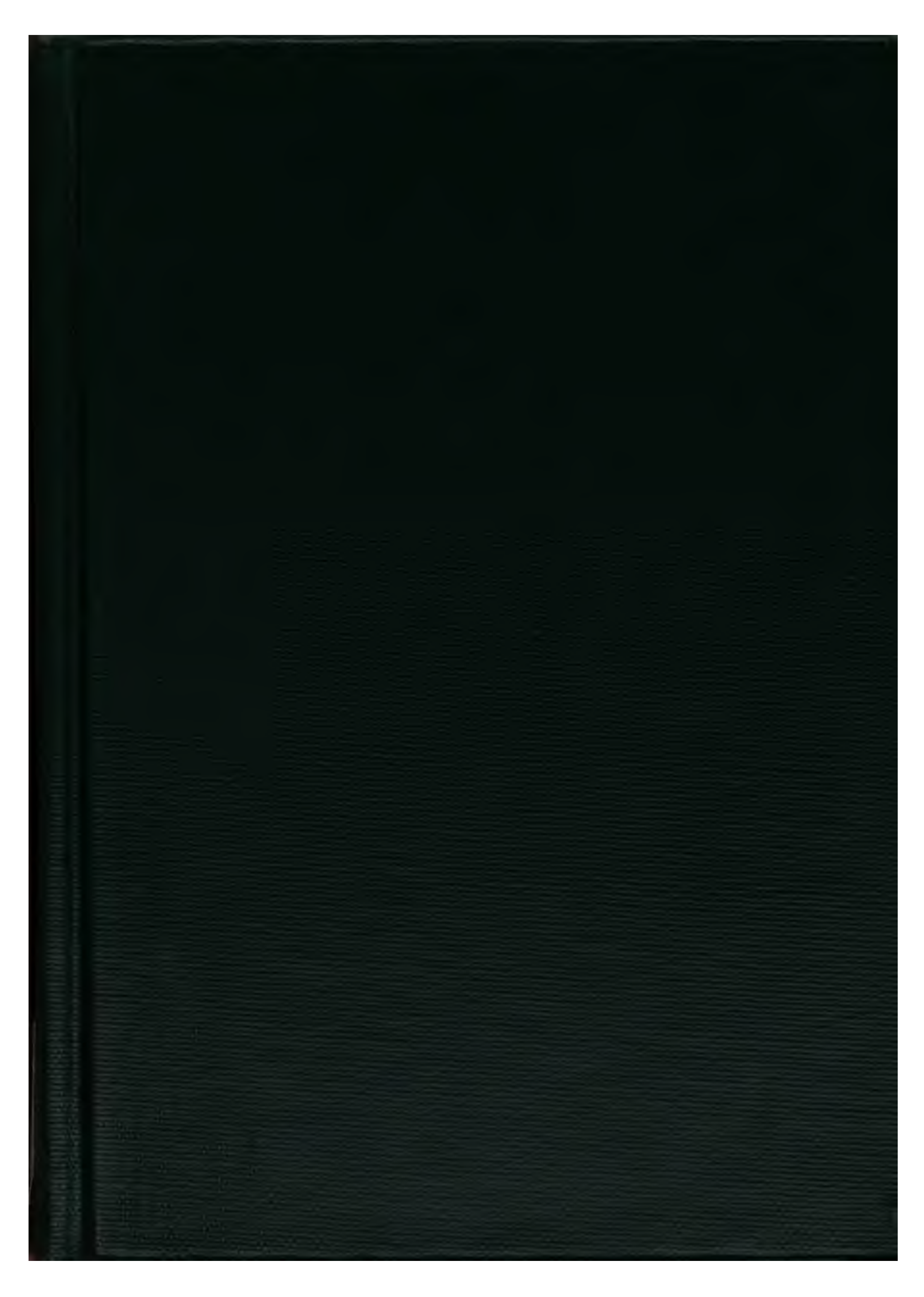
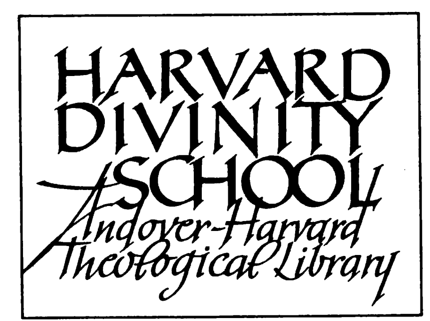






93-50
52

Elias

Jahve und Baal

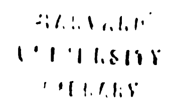
von Professor D.
Hermann
H. Gunkel-Berlin.

1.—10. Tausend.

Tübingen
1906.



J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).



Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart, II. 8.

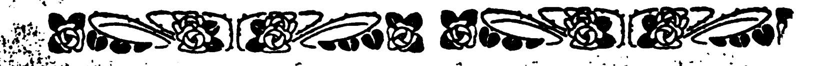
Herausgegeben von Lic. theol. Friedrich Michael Schiele-Marburg i. H.



Zweite Reihe der Religionsgeſchichtlichen Volksbücher.

Die Werke mit Stern ſind ſchon erſchienen:

1. Israels Geſchicke im Rahmen der Weltgeſchichte. Von Prof. C. F. Lehmann-Haupt in Berlin.
*2. Hebräiſche Volkskunde. Von Dr. F. Küchler in Berlin.
3. Mythus, Sage, Legende im Alten Teſtament. Von Prof. D. Gunkel in Berlin.
4—6. Quellenkunde der israelitiſchen und jüdiſchen Religionsgeſchichte. 4. Pentateuch: Von Prof. D. A. Merx. *5. Das prophetiſche Schrifttum: Von Prof. D. K. Budde.
7. Saul, David, Salomo. Von Prof. Lic. Dr. G. Beer in Straßburg.
*8. Elias. Jahve und Baal. Von Prof. D. H. Gunkel in Berlin.
9. Amos und Hoſea. Von Prof. D. W. Nowack in Straßburg.
10. Jeſaja. Von Prof. D. H. Guthe in Leipzig.
11. Jeremia und ſeine Zeit.
12. Der Ausgang der Prophetie.
13. Die religiöſe Lyrik des Alten Teſtaments. Von Lic. H. Schmidt in Naumburg a. Q.
*14. Seelenkämpfe und Glaubensnöte vor 2000 Jahren. Von Prof. D. M. Löhr in Breslau.
15. Wie wurden die Juden das Volk des Geſetzes? (Epochen der Geſetzgebung).
16. Epochen der altteſtamentlichen Geſchichtſchreibung.
17. Daniel und die griechiſche Gefahr. Von Profeſſor D. A. Bertholet in Baſel.



Unter den Anklagen, die gegen die gegenwärtige alttestamentliche Forschung von Männern der Kirche erhoben werden, wird keine so häufig gehört und ist keine so schwerwiegend wie die, daß durch die alttestamentliche Kritik der Glaube an die göttliche Offenbarung zerstört werde. Man weist darauf hin, daß die modernen alttestamentlichen Forscher so viele Geschichten des Alten Testamentes für Sagen oder Mythen erklärt, so viele Personen gänzlich aus der Geschichte gestrichen oder mindestens in eine neue profane Beleuchtung gerückt, so vielfach die heiligen Schriften Alten Testaments ihren von jeher hochverehrten Verfassern abgesprochen und unbekannten Schriftstellern zugeschrieben, so viele Bücher in eine verwirrende Fülle einzelner „Quellenschriften" zerlegt und noch oben drein eine Menge von Bearbeitungen und Glossen in ihnen angenommen hätten: so daß aus der uns allen von Kind auf vertrauten alttestamentlichen Heilsgeschichte ein wüstes Chaos geworden sei, für das sich niemand erwärmen könne, und in dem niemand die Hand des waltenden Gottes zu erkennen vermöge; und demnach glaubt man ein Recht für die Behauptung zu haben, daß der letzte verborgene Grund für die kritischen Aufstellungen der Unglaube der Forscher sei.

Was hat die alttestamentliche Forschung auf diesen Vorwurf zu erwidern?

Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß die moderne alttestamentliche Wissenschaft sich wirklich von der bisher in der Kirche herrschenden Überlieferung aufs stärkste entfernt und von dem der evangelischen Wissenschaft zustehenden Rechte der Kritik den weitesten Gebrauch gemacht hat; es ist demnach wohl verständlich, wenn unter den unserer Forschung ferner Stehenden die Frage laut

wird, was denn eigentlich noch feststehe, wo so vieles schon gefallen ist. Auch das ist wohl zuzugeben, daß die alttestamentliche Kritik gelegentlich ein wenig zu weit gegangen ist, und daß vielleicht in Zukunft manche biblische Überlieferung, die gegenwärtig verworfen oder für jung erklärt wird, wieder zu Ehren kommen möchte. Schließlich läßt sich auch nicht bestreiten, daß wirklich hie und da ein zersetzender und profaner Geist in unsere Wissenschaft eingedrungen ist.

Wenn wir aber unsern Gegnern so weit entgegenkommen, so müssen wir ihnen doch andrerseits mit Entschiedenheit entgegenhalten, daß es eine arge Verkennung ist und von geringer Kenntnis des Tatbestandes zeugt, wenn man unserer Wissenschaft vorwirft, sie sei einseitig negativ. In Wirklichkeit haben die alttestamentlichen Forscher von Anfang an beim Niederreißen sofort an den Neubau gedacht. Mit Stolz darf der alttestamentliche Theologe darauf hinweisen, daß uns die Arbeit der letzten Generationen eine große Zahl gemeinsam anerkannter Resultate gebracht hat, daß in den letzten Jahrzehnten ein Bild der israelitischen Religionsgeschichte aus dem Schutte der Jahrtausende vor unsern Augen aufs neue erstanden ist, farbenreich, lebensvoll, erschütternd und begeisternd, und daß gerade die vielgeschmähte Kritik, die doch in Wirklichkeit nur eine notwendige Vorbedingung aller wissenschaftlichen Forschung ist, mit dazu gedient hat, die Personen und Geschichten der alten Zeit unserm Geschlecht wieder lebendig zu machen. Es ist unserm Zeitalter eigentümlich, daß es Gott deutlicher als in der Natur, in der Geschichte der Menschen wirken sieht. Hier aber, im Alten Testament, haben wir aufs neue eine Geschichte entdeckt, so reich an flammenden Gotteshelden, an gewaltigen Gerichten und wunderbaren Fügungen, eine Geschichte, an der jeder, dessen Sinn nicht stumpf geworden ist und der sein Herz nicht verschließt, mit Begeisterung und Ehrerbietung das Walten unseres Gottes erkennt. Hier quellen wirklich Brunnen lebendigen Wassers für jeden, der das göttliche Walten in der Geschichte würdigen kann. Wir können die Hoffnung nicht aufgeben,

ja, wir sehen sie in der Gegenwart schon zum Teil erfüllt, daß unsere Wissenschaft von ihren Gegnern einst besser gewürdigt werden und daß sie sich statt einer scheinbaren Feindin einst als eine Bundesgenossin der Kirche herausstellen wird.

Als eine Probe moderner kritischer Schriftforschung versuchen wir im folgenden, das Bild des Propheten Elias nach den Quellen zu zeichnen, mit der Absicht, an diesem Beispiel zu zeigen, wie die gegenwärtige Forschung zwar aus Respekt vor der Wahrheit sich nicht entschließen kann, die im Alten Testament vorliegende Überlieferung ohne weiteres hinzunehmen, sondern vielmehr sich verpflichtet fühlt, sie zu erproben und zu sichten, wie aber diese Arbeit doch schließlich dazu führt, die Gestalten der alten Zeit für unsere Anschauung in ein neues Leben zu erwecken.

Demnach zerfällt unsere Arbeit naturgemäß in drei Kapitel: wir haben erstens zu fragen, was die Überlieferung von Elias erzählt; zweitens, wie diese Nachrichten zu beurteilen sind; drittens müssen wir versuchen, selbst ein Bild des Elias zu entwerfen.

Nun würden wir aber den Eliaserzählungen Unrecht tun, wenn wir sie einseitig kritisch, nur mit dem Interesse des die Überlieferung sichtenden Historikers behandeln würden. Denn diese Geschichten sprechen so große Gedanken aus und liegen in einer so vollendeten Gestalt vor, daß sie, auch ganz abgesehen davon, wie viel Historisches in ihnen enthalten sein mag, ihren religiösen und künstlerischen Wert behalten. So muß also die historisch-kritische Betrachtung durch eine andere ergänzt werden, die dieser Bedeutung der Erzählungen als religiöser Kunstwerke gerecht wird. Darum hier noch einige Worte über die ästhetische Untersuchung, die in unserer Wissenschaft zwar schon recht alt ist, aber doch hinter anderen Gesichtspunkten ungebührlich hat zurückstehen müssen. Denn um dieser künstlerischen Seite der Geschichten ihr Recht zu geben, genügt es nicht, gelegentlich in ein paar entzückte Ausrufe auszubrechen und etwa die Leichtigkeit und Gewandtheit der Darstellung zu preisen, sondern hier liegen ernsthafte Probleme vor, Probleme, die sich in den beiden Hauptfragen zusammenfassen lassen, was der

ästhetische Eindruck dieser Erzählungen sei, und durch welche Mittel er hervorgebracht werde. Solche Betrachtung aber wird von selber zu einer literar-historischen; d. h. wenn wir die besondere ästhetische Art eines Stückes erkannt haben, müssen wir versuchen, es in eine Geschichte der Literatur einzusetzen. Niemand fürchte, daß wir durch die Beschäftigung mit solchen Problemen von der Religionsforschung allzuweit abgelenkt werden. Form und Inhalt eines Kunstwerkes sind ja nicht so getrennt, daß man den Inhalt behandeln und die Form außer Acht lassen könnte. Vielmehr, wer sich um die Form bemüht, kann diese Arbeit gar nicht leisten, ohne in den Inhalt selbst einzudringen; und dieser Inhalt ist in den Eliaserzählungen nichts anderes als die Religion, die sich in ihnen so herrlich ausspricht. So ist von einer eingehenderen literarischen Behandlung des Alten Testamentes, wie sie die Zukunft hoffentlich bringen wird, auch eine intimere Erkenntnis der alttestamentlichen Religion selber zu erwarten.

Einige der ästhetisch-literargeschichtlichen Fragen, die im folgenden aufgeworfen werden sollen, seien hier kurz angedeutet[1]). Die wichtigste Aufgabe ist bei jeder literarischen Untersuchung diese, die Gattung des vorliegenden Stückes zu erkennen. Solche Fragen pflegen wir bei einem modernen Werke nicht ausdrücklich zu behandeln, weil ihre Beantwortung selbstverständlich ist; denn jedermann weiß, daß etwa die Erzählung von „Dornröschen" ein Märchen, Goethes „Wahlverwandtschaften" ein Roman, Mommsens „Römische Geschichte" aber Geschichtserzählung ist. Anders aber in der Antike. Denn hier gibt es viele Gattungen, welche die Moderne nicht kennt, oder die ihr doch in dieser Ausbildung unbekannt sind.

Die beiden Gattungen, die für die Eliasgeschichten in Betracht kommen, sind Sage und Geschichte. Wir haben also zu fragen, ob diese Erzählungen Sage oder Geschichte seien. Diese Frage ist im Zusammenhange einer derartigen literarischen Untersuchung eine etwas andere, nämlich umfassendere, als die, welche der kritische Historiker aufwirft: denn wenn dieser eine

solche Frage stellt, so tut er es, um das Sagenhafte, Unglaubwürdige ausmerzen zu können; dem Literarhistoriker aber kommt es darauf an, die literarische Eigenart der Erzählung festzustellen. So dient also diese Betrachtung hier dazu, die kritische zu vertiefen und um so fester zu begründen.

Sage und Geschichte haben gemeinsam, daß sie beide Erzählungen sind, und daß sie beide auch historische Personen und Begebenheiten behandeln. Sie unterscheiden sich dadurch, daß die Geschichte die gelehrte, prosaische, die Sage aber die volkstümliche, poetische Gattung ist. Die Geschichte will erzählen, wie es wirklich gewesen ist; die Sage aber will erfreuen, begeistern, rühren. Die Geschichte, wenigstens in der Antike, handelt von öffentlichen Begebenheiten, zuerst von den Königen, besonders von den Kriegen; die Sage aber von Dingen, die das Volk interessieren, von Privatpersonen oder von dem Privatleben der geschichtlichen Gestalten. Demnach gibt es eine Reihe von Merkmalen, an denen sich im einzelnen erkennen läßt, ob eine Erzählung gelehrt-geschichtlicher oder poetisch-volkstümlicher Art ist; von diesen Merkmalen wird im folgenden zu reden sein.

Auch das alte Israel hat eine Geschichtschreibung gekannt, deren schönstes Beispiel uns im 2. Samuelisbuch in der Erzählung von Absaloms Aufstand erhalten ist. Freilich hat diese Historie in der Antike für moderne Begriffe noch manche poetische Züge, wie es denn allerlei Mischungen zwischen beiden Gattungen gibt.

Auch darin unterscheiden sich Sage und Geschichte, daß diese nur geschrieben existiert, während die Sage ursprünglich mündlich erzählt und erst nachträglich aufgeschrieben wird; hiermit ist gegeben, daß die einzelne Geschichtsdarstellung das Werk eines einzelnen Schriftstellers, die Sage aber das Erzeugnis einer ganzen Gemeinschaft ist, an dem viele gebildet haben. Darnach ist auch die Kunst der Sagenerzähler zu beurteilen: es ist eine unbewußte Kunst: hier gestaltet der einzelne Erzähler sein Werk zwar nicht in künstlerischer Freiheit, aber, ohne es

zu wissen und zu wollen, folgt er den eingeborenen Gesetzen der Schönheit.

Eine andere Reihe von Fragen handelt über die *Einheiten*, aus denen die Erzählungen bestehen. Auch die Beobachtung solcher literarischen Einheiten ist für die literarische Betrachtung ein grundlegendes Problem, dessen Erledigung aller Einzeluntersuchung vorausgehen muß. Nun sind die Einheiten, in denen sich die Sage und die Geschichte aussprechen, von verschieden großem Umfang; denn der Geschichtschreiber berichtet zusammenhängend über einen ganzen großen historischen Verlauf; die Sage aber besteht ursprünglich in der Form der *einzelnen* Erzählung: nur je eine solche Erzählung auf einmal wird in der mündlichen Tradition berichtet. Wir können aus den Genesiserzählungen eine ganze Geschichte des Sagenstiles herauslesen[2]). Auch da erkennen wir mit aller Deutlichkeit, daß die einzelne Erzählung die ursprünglichste Einheit ist; solche Geschichten aber sind in der ältesten Zeit sehr kurz gewesen, so kurz, daß sie manchmal nur einige unsere biblischen Verse umfaßten. Dann hat es eine spätere Epoche gelernt, größere Einheiten zu bilden, und zwar indem sie entweder mehrere Sagen zu einem „*Sagenkranze*" zusammenband, oder indem sie die ursprüngliche Erzählung in die Länge zog; ein Hauptmittel dieses „*ausgeführteren Stils*" ist die Wiederholung: etwa so, daß in einer Rede das Geschehene noch einmal berichtet, oder daß das Motiv noch einmal erzählt und variiert wird.

Die umfangreicheren Erzählungen, die so entstanden sind, zerfallen gewöhnlich in kleinere Einheiten, in „Szenen", die meist stark von einander abgesetzt sind: solche „Szenen" sind entweder ursprünglich selbständige Geschichten, die später aber zu einer Einheit zusammengefügt worden sind, oder sie sind — was gewöhnlich schon der erste Blick zeigt — nur als Teile eines Ganzen denkbar und also aus Dehnung des alten Stoffes entstanden. Wie jede einzelne Szene zu beurteilen sei, ist dann von Fall zu Fall zu untersuchen.

Neben solcher Untersuchung der Formen steht die Erforschung der *Geschichte der Stoffe*. Dabei fragen

wir nach Parallelen für die Erzählungen: solche Parallelen, aus denen manchmal ein überraschendes Licht auf die Geschichten fällt, finden wir im Alten Testament selbst oder in fremden Literaturen, die mit der altisraelitischen in irgend einem nachweisbaren geschichtlichen Zusammenhang stehen, nicht selten aber auch in weit entlegener Ferne. Auch hierin hat unsere Wissenschaft noch ein großes und sehr wenig angebautes Feld vor sich.

Schließlich sind die Sagen aus der mündlichen Tradition aufgeschrieben und in Büchern zusammengestellt worden. Dabei haben die Schriftsteller der älteren Zeit im allgemeinen die Überlieferung treu bewahrt, wenn sie sich natürlich auch bemühten, so schön und andächtig wie möglich zu erzählen, und wenn sie auch gezwungen waren, die verschiedenen Erzählungen an den Rändern in etwas gegeneinander auszugleichen. Willkürlicher haben die Späteren geschaltet: sie haben die alten Erzählungen in neue Zusammenhänge eingestellt oder ihnen durch Zusätze eine neue Pointe zu geben versucht. Besonders haben die Abschreiber eine Menge von „Auffüllungen" hinzugefügt, die den ästhetischen Eindruck des Ganzen in der gegenwärtigen Form zum Teil verderben. Solche Hinzufügungen der Späteren sind erst hinwegzudenken, wenn man den ursprünglichen Anblick haben will[3]).



I. Kapitel.

Die erste der Eliaserzählungen, 1. Könige 17. 18, handelt von Ahabs Baaldienst und von der Hungersnot. Zuerst der Beweis, daß das Stück eine zusammenhängende Komposition ist, und eine Untersuchung über die kleineren Einheiten des Stücks. Das Thema des Ganzen ist folgendes: Ahab ist zum Baal abgefallen und verfolgt die Jahvereligion. Jahves Bannerträger aber ist Elias, der im Namen Jahves eine große Hungersnot verkündet. Soweit die Exposition. Nun erzählt der erste Teil die Schicksale des Propheten während der Hungersnot am Bache Krith und bei der Witwe in Sarepta (Kap. 17). Der zweite Teil berichtet dann, wie es zu einem Gottesurteil zwischen den Jahve- und den Baalverehrern gekommen ist, und wie dann der Regen wieder fiel, der übers Jahr der Hungersnot ein Ende machte (Kap. 18).

Am Anfang der Erzählung also wird der Baaldienst eingeführt, am Ende wird er abgeschafft; am Anfang wird die Regenlosigkeit angekündigt, am Ende kommt der Regen. Das Ganze ist demnach eine wohlabgerundete Komposition. Es besteht aus zwei Teilen, die sich deutlich voneinander abheben und wie Anstieg und Abstieg zu einander verhalten. Beide enthalten zu Anfang je ein Jahvewort, der erste, daß kein Regen fallen soll (17, 1), der zweite, daß Jahve jetzt Regen geben will (18, 1). Beim Beginn des ersten Teils versteckt sich Elias (17, 3), im Anfang des zweiten zeigt er sich wieder (18, 1). Solche scharfen Gliederungen sind ein fundamentales Erfordernis einer schönen, klaren Erzählung.

Das Ganze beginnt mit einer Expoſition, deren erſte Sätze von der Einführung des Baaldienſtes erzählt haben müſſen: König Ahab von Israel hat ſeiner Gemahlin Iſebel, einer tyriſchen Prinzeſſin, zu Liebe dem Baal von Tyrus in ſeiner Hauptſtadt Samarien einen Tempel gebaut und einen Kult eingerichtet. (Der Redaktor des Geſamtbuches hat dieſe Notiz hier weggeſchnitten und in einem andern Zuſammenhang unmittelbar vorher gebracht, 16, 31. 32. Ob noch weiteres hier fehlt, iſt nachher zu unterſuchen.) Mit wuchtigem Einſatz wird nunmehr Elias eingeführt (17, 1): Da ſprach Elias aus Thisbe in Gilead zu Ahab: „So wahr Jahve, der Gott Israels, lebt, vor dem ich ſtehe (d. h. deſſen Diener ich bin, deſſen Beſchlüſſe ich den Menſchen mitteile), es ſoll in dieſen Jahren nicht Tau noch Regen fallen, es ſei denn auf mein Wort!“ So hat Elias im Namen ſeines beleidigten Gottes den Regen gebunden und eine ſchreckliche Strafe für den Abfall verhängt: der paläſtinenſiſche Boden iſt, anders als etwa der ägyptiſche oder babyloniſche, ganz und gar auf das Naß des Himmels angewieſen; wenn kein Regen fällt, ſo verdorrt der Acker und das Volk muß verhungern.

Von nun an drei Szenen, die ſämtlich die Erlebniſſe des Elias während der Hungersnot ſchildern. Der Prophet bekommt von Jahve den Befehl, „von dort“, d. h. von Samarien, wo er, wie das Vorhergehende erzählt haben muß, zu Ahab geſprochen hat, vor der Rache des Königs zu fliehen. An ſeinem Lebenslaufe wird nun vom Erzähler mit höchſt poetiſch wirkender Vereinfachung das allgemeine Elend, das Wachſen der Dürre geſchildert. Zunächſt muß er ſich öſtlich vom Jordan, wo er zu Hauſe iſt, in den Schluchten des Krith, eines kleinen Nebenfluſſes des Jordans, verbergen (17, 2—6). Vom Bache trinkt er, während Raben, von Jahve entboten, dem Gottesmann Brot am Morgen und Fleiſch am Abend bringen[4]): Brot am Morgen und Fleiſch am Abend zu eſſen, war Sitte der wohlhabenden Israeliten: Jahve hat Elias reichliche Nahrung gegeben[5]). Aber nach einiger Zeit

versiegt der Bach, denn es war kein Regen im Lande. Wie muß es jetzt — so sollen wir denken – im übrigen Lande aussehen, wenn selbst in den tiefen Flußläufen kein Wasser mehr rinnt!

Nun eine zweite Szene (17, 7—16). Der Prophet geht auf Jahves Geheiß ins sidonische Land nach Sarepta. Auch hier herrscht die Hungersnot. Am Tore der Stadt trifft er eine arme Witwe, die – wie sie ihm in schwermütigen Worten bekennt – noch einmal Holz aufliest, um sich und ihrem Sohn das letzte karge Mahl zu bereiten, ehe sie sterben; denn sie haben nur noch eine Hand voll Mehl und ein wenig Öl. Diese große Not der Witwe aber steht in wirksamem Kontrast zu ihrer wunderbaren Erhaltung und zu ihrer Bestimmung durch Jahve: denn gerade sie ist von Jahve entboten, Elias zu ernähren; denn so liebt es ja Gott, durch kleine und ganz unscheinbare Mittel seine Wunder zu tun, auf daß seine Macht um so deutlicher offenbar werde. Der Mehltopf nahm nicht ab, und der Ölkrug ward nicht leer nach dem Worte Jahves, das er durch Elias geredet hatte. Schön ist die Steigerung in dieser Erzählung: zuerst bittet Elias nur um etwas Wasser (V. 10); als sich die arme Frau dann dienstfertig erweist, wird ihr noch eine zweite, schwerere Probe auferlegt: sie muß von ihrem wenigen Mehl Elias einen Kuchen vorweg backen (V. 13). Und der Prophet tut sein Wunder erst, als sich ihr Glaube an sein Wort so bewährt hat. Auch dies offenbar ein Gedanke, auf den der Erzähler Wert legt: nur der Glaube erfährt die Wunder, denn er ist ihrer würdig.

Diese Szene ist mit der ersteren so verbunden, daß beide auf die Frage antworten, was Elias während der Hungersnot gegessen habe: Jahve hatte – so heißt es beide Male – die Raben und die Witwe „entboten, um ihn zu erhalten" (17, 4. 9).

Schon diese Szene hatte vorbereitend von einem Sohn der Witwe gesprochen, von dem nun das Folgende handelt (17, 17—24). Er wurde krank und starb; da erschrak das arme Weib über den heiligen Gottesmann, den sie aufgenommen hatte: „Du bist zu mir ge-

kommen, um Gott an meine Sünden zu erinnern" (Luk. 5, 8; Mk. 5, 17). „Das Volk hat jene Scheu vor der allzugroßen Nähe des Gottesmannes, die man sonst in der Gegenwart eines höheren Wesens empfindet" (Jes. 6). „Wäre Elias nicht gekommen, so wäre die kleine Schuld von der Gottheit übersehen worden und verjährt; die Nähe des Gottesmannes bringt sie so sicher ans Licht, wie wenn Gott selber gekommen wäre"[6]. Elias aber haderte mit seinem Gott: „Hast du sogar an der Witwe, deren Gast ich bin, so übel gehandelt, daß du ihren Sohn tötetest?" So zornig ist Jahve, daß er selbst dieser Ärmsten nicht schont! Dann streckte sich Elias dreimal über den Knaben hin und rief zu Jahve. Und Jahve erweckte das Kind.

Diese drei Szenen sind sehr scharf von einander abgegrenzt; zu dem Zusammenhang, in dem sie stehen, haben sie keine sehr genaue Beziehung, und auch unter einander stehen sie nur in einer ziemlich lockeren Verbindung. Es sind also drei ursprünglich selbständige Geschichten, vom Erzähler des ganzen Kranzes hier eingestellt, um die drei Jahre der Hungersnot auszufüllen. Auch für den Propheten selbst sind diese Erzählungen wenig charakteristisch, ganz anders als etwa die folgende vom Gottesurteil am Karmel. Nur Einzelheiten sind für ihn bemerkenswert; so ist besonders die Art, wie er beim Tode des Kindes mit seinem allzugrausamen Gott hadert, eigentümlich für den freimütigen Propheten. Von solchem Hadern erzählt auch Kap. 19. Der Stoff hätte eine zärtliche, innige Behandlung vertragen, wie sie sonst dem israelitischen Geist naheliegt; aber das ist unterlassen, um den Eindruck des Heroischen nicht zu schädigen. — Man beachte, daß der Name der Witwe und ihres Sohnes nicht genannt wird. Solche namenlosen Erzählungen, die wir „Anekdoten" nennen können, gehen leicht von einer Person auf die andere über: was wir in diesem Falle auch beweisen können, denn die wunderbare Vermehrung des Öls im Kruge der Witwe und die Wiedererweckung des toten Sohnes wird auch von Elisa erzählt (2. Könige 4, 1—7; 8 ff.); besonders die zuletzt genannte Erzählung ist der von Elias sehr ähnlich:

auch dort geschieht das Wunder im Obergemach, das für den Aufenthalt des Propheten zurecht gemacht ist, und zwar so, daß der Gottesmann in einer Weise, die an das Gebahren von Zauberern anderer Völker erinnert, sich auf seinem Bett über den toten Knaben legt. Von wunderbarer Speisung des Elias in der Wüste hören wir noch einmal in der Horeberzählung (1. Könige 19, 5 ff.).

Besonders interessant aber ist, daß die Motive dieser Erzählungen auch bei anderen Völkern sehr beliebt sind. Wen die Gottheit in der Wildnis wunderbar erhalten will, dem schickt sie Tiere: Semiramis wird als Kind durch Tauben ernährt[7]), eine Hindin säugt Telephos und den Sohn der Genofeva, eine Wölfin Romulus und Remus. Der Eremit Paulus wird 60 Jahre lang von einem Raben mit Brot versorgt[8]) — dies vielleicht eine Nachahmung und Überbietung unserer Erzählung —; der hlg. Notburga brachte ein Hirsch jeden Tag ein Brot am Geweihe in die Wildnis; nach anderen war es eine Schlange, die sie mit Kräutern und Wurzeln ernährte[9]). Möglich ist, daß die Raben in der Eliasgeschichte ursprünglich etwas Bestimmtes zu bedeuten haben; so wie die Taube des Noah; aber dies entzieht sich unserer Kenntnis.

Auch vom Brot, das nicht aufhört, und vom Öl, das nicht alle wird, erzählen sich viele Völker: begreiflich genug, denn wer möchte nicht gern so herrliche Gaben besitzen, und wen ergötzte es nicht, davon wenigstens zu hören! Man denke an die deutsche Sage von den verschütteten Bergleuten, deren Lampe nicht erlischt und deren Brot nicht schwindet, an die nie versiegenden Krüge beim getreuen Eckart[10]) oder an den wunderbaren Beutel in der Fortunatussage[11]). So mag uns auch das „Tischlein, deck dich" und so manches andere hier einfallen.

Eine Auferweckung des toten Sohnes der Witwe wird auch von Jesus erzählt — es ist die Erzählung vom Jüngling von Nain (Luk. 7, 11 ff.), zu der sich im Roman des Apollonius von Tyana ein Gegenstück findet[12]). Doch genug der Parallelen! Ist doch schon durch das Ge-

gebene mehr als bewiesen, daß diese Motive nicht für das Alte Testament eigentümlich sind, womit freilich nicht ausgeschlossen ist, daß sie hier — was oben gezeigt worden ist — in charakteristischer Ausprägung vorliegen.

Der zweite Teil des Ganzen (Kap. 18) nimmt den in der Exposition angesponnenen Faden wieder auf. Während wir bisher von Ereignissen, vorwiegend privater Art gehört haben, werden nun Begebenheiten von öffentlichem Interesse berichtet. Das Hauptstück des Folgenden ist das Gottesurteil am Karmel (V. 21—40), dem am Schluß die Erzählung, wie der Regen kam (V. 41—46), hinzugefügt ist. Vorangestellt sind zwei Einleitungen: Elias Zusammentreffen mit dem Wesir Obadja (V. 7—15) und sodann mit dem Könige selbst (V. 16—20).

Also vier Szenen, die aber eine in sich wohlgeschlossene Einheit bilden. So folgt, daß das Ganze nicht durch Zusammenfügung verschiedener Erzählungen entstanden ist, sondern daß es eine einheitliche, aber stark ausgeführte Geschichte darstellt. Eine solche Einleitung, wie sie hier dem Hauptstück vorausgeht, war notwendig: ehe es zum Gottesurteil am Karmel kommen kann, muß ein Zusammentreffen von König und Prophet stattgefunden haben, wo das Gottesurteil verabredet wurde; der Prophet muß dem Könige geboten haben, Volk und Baalspropheten zu versammeln. Dagegen war das Zusammentreffen des Elias mit Obadja dem Stoffe nach nicht durchaus notwendig. Diese Voranstellung der ersten Einleitung vor die zweite ist ein charakteristisches Beispiel des „ausführenden" Stils. Hier ist das Motiv, nämlich das interessante Zusammentreffen des Elias mit einem Träger der Staatsgewalt, verdoppelt worden, wobei natürlich die Zusammenkunft mit dem Wesir als dem Geringeren vorangesetzt worden ist. Ebenso weissagt Joseph zuerst den ägyptischen Großen, dann dem Pharao selbst; ebenso hat Elias in der Horebgeschichte zuerst eine Erscheinung des Engels, dann aber erscheint ihm Jahve in eigener Person. So befolgt also der hebräische Volkserzähler unbewußt die einfache und doch so wichtige Regel, das weniger Bedeutsame voran-

zustellen, das Eindrucksvollere aber folgen zu lassen, und erzielt dadurch seine Wirkungen. Demnach ist das Zusammentreffen mit Obadja kein selbständiger Stoff, sondern eine zum Zweck der Ausführung erfundene Szene.

Um diese Szene überhaupt möglich zu machen, brauchte der Erzähler ein Motiv, das erklärte, wie sich König und Wesir (die doch für gewöhnlich zusammen sind) von einander getrennt haben. Dies Motiv fand er in geistreicher Benutzung der allgemeinen Situation der Hungersnot folgendermaßen: die Trockenheit ist inzwischen so groß geworden, daß selbst den Rossen und Maultieren des königlichen Marstalls das Futter fehlt; da macht sich der König mit seinem Minister selber auf; nach verschiedenen Richtungen durchstreifen sie das Land, um nach Grün zu suchen. Dabei trifft Obadja den Propheten, der — wie im Vorhergehenden berichtet ist — von Jahve Befehl erhalten hat, sich Ahab zu zeigen und ihm den Regen anzukündigen.

Um nun diese Szene mit Stoff zu füllen, hat der Erzähler hier Nachholungen angebracht. Was sind „Nachholungen"? Der alte hebräische Erzähler berichtet die Dinge in derjenigen Reihenfolge, in der sie geschehen sind oder sein können. Aber eine spätere, raffiniertere Kunst liebt es, zunächst Lücken zu lassen, um sie dann im Laufe der Erzählung ausfüllen zu können. Solche Nachholungen geschehen gewöhnlich in der Form der Rede; so auch hier. In der Obadjaszene wird nachträglich geschildert, was inzwischen, während der Hungersnot, wo wir nur die persönlichen Geschicke des Propheten verfolgt haben, in Israel geschehen ist: inzwischen hat Isebel in ihrer Wut gegen die Jahvereligion die Propheten Jahves getötet; jedoch Obadja, ein treuer Jahvediener, — daher vielleicht sein Name: Obadja = Diener Jahves, sofern nicht diese Gestalt historisch sein sollte — hat hundert von ihnen in Höhlen versteckt und am Leben erhalten: übrigens ein eigentümliches Bild dieser Minister, der sich bemüht, die Fehlgriffe seines hohen Herrn in der Stille und im Kleinen wieder gut zu machen. Elias, der das Unheil geweissagt hat, ist überall auf Erden gesucht, aber nirgends gefunden worden. Alles

dies berichtet Obadja dem Propheten in langer Rede. Und auch, daß Obadja so vieles erzählt, hat der Erzähler geistreich begründet: der Minister ist er voller Angst, und Angst macht wortreich. Die Erzählung stellt Minister und Propheten einander gegenüber, den Ersten nach dem Könige und den Mann aus dem Volke; jener aber steht im Dienste eines Menschen, dieser in dem des Gottes; und darum ist der Prophet dem Minister unendlich überlegen. Auf sein Antlitz fällt er vor ihm nieder, nennt ihn ehrfürchtig seinen „Herrn" (V. 7. 13) und bittet ihn zitternd, sein Leben zu schonen. Dieser aber befiehlt ihm, „seinem Herrn" zu melden: Elias sei hier. Auch in dem Kontrast zwischen der Weitschweifigkeit des vornehmen Beamten und der Kürze des Elias hat der Erzähler ein Mittel, um die Hoheit des Propheten darzustellen. Und warum fürchtet Obadja sich so sehr? Er weiß, es waltet eine unheimliche Macht über dem Gottesmann; wie leicht wird Jahves Geist den Propheten inzwischen irgendwohin entführen! Dann wird er selbst dafür büßen müssen, daß er den soviel gesuchten Elias nicht besser festzuhalten verstanden hat. Und er beruhigt sich erst, als Elias ihm ausdrücklich zuschwört, sich noch dieses Tages dem König zu zeigen.

Der Erzähler, der in so geistreicher Weise diese Szene ausgemalt und die Nachholung so trefflich motiviert hat, hat natürlich im Vorhergehenden das nicht berichtet, was er hier Obadja in den Mund legt. Ein späterer Leser, der diese Feinheit nicht verstand, hat die Erzählung davon ungeschickt nachgetragen (18, 3b. 4); und auch neuere Erklärer haben nicht Recht, wenn sie meinen, es müsse derartiges am Anfang der ganzen Erzählung berichtet worden sein[13]).

Die folgende Szene, das Zusammentreffen des Propheten mit dem Könige selbst, ist bedeutend kürzer, aber eben darum so eindrucksvoll. Die Erzählung stellt hier die beiden Hauptvertreter Baals und Jahves einander gegenüber, die Typen der Prophetie und des Königtums. Auch sonst wird von Sage und Geschichte König und Prophet so konfrontiert: Samuel mit Saul, Nathan mit David, Jesaias mit Ahas; im Neuen Testa-

ment Johannes der Täufer mit Herodes, Jesus mit Pilatus und Kaiphas. Für das Urteil der Erzählungen über „Staat und Kirche" ist charakteristisch, daß dabei stets der Prophet als der Gewaltige, der König aber als der Gedemütigte erscheint; freilich nicht der Geist des Staatskirchentums! So auch hier. Der König kommt: „Bist du es, Verwirrer Israels?" Der aber antwortet: „Ich habe Israel nicht verwirrt, sondern du und deines Vaters Haus! Ihr habt Jahve[14]) verlassen, du bist den Baalen nachgelaufen!" So schildert die Erzählung in machtvollen Worten, wie sich beide schelten. Dann aber befiehlt der Prophet dem König, das ganze Volk und die Baalspropheten[15]), die von Isebels Tische essen — dies voller Verachtung! — am Karmel zu versammeln. Man beachte, daß der Prophet hier dem König gebietet und daß er ihm nicht sagt, was er vorhat, — und der König gehorcht! Der Erzähler läßt auch, offenbar mit Absicht, den Elias nirgends Ahab seinen „Herrn" nennen: so steht ein Elias einem Könige gegenüber!

Nun das Hauptstück des Ganzen, das Gottesurteil am Karmel; dies eine für Elias charakteristische Erzählung, während die drei Anekdoten des ersten Teils erst nachträglich auf ihn übertragen worden sind.

Machtvoll ist die Szene aufgebaut. Furchtbar fährt Elias das versammelte Volk an: „Wie lange hinkt ihr auf beiden Knien? Ist Jahve der Gott, so folget ihm! Ist es Baal, so folget ihm!" Das Wort spricht die leidenschaftliche Entschiedenheit des gewaltigen Heros aus. Der erste Satz seiner Rede läßt sich wohl nur so erklären, daß das „Hinken" wie auch in V. 26 den Kultustanz bedeutet, und daß dieser Tanz im Dienst des einen Gottes herkömmlich mit Biegung des einen, im Dienst des andern aber mit Biegung des andern Knies ausgeführt wird (d. h. der eine Tanz links, der andere rechts herum)[16]); Unsinn aber ist es, so sagt Elias, zugleich links und rechts herum tanzen und Baal- und Jahvekult vereinigen zu wollen. — Das Volk schweigt betroffen. Nun schlägt Elias vor, daß beide Parteien einen Stier zerstückt auf die Holzscheite legen, aber ohne den Scheiterhaufen anzuzünden; der Gott, der dann auf

das Gebet seiner Anhänger mit Feuer antworten wird, der sei der wahre Gott!

Die Baalspfaffen läßt Elias voraus, das war durch die Natur des Stoffes gegeben: zuerst müssen die Baalspropheten kommen, dann erst Elias; denn er soll sie ja überbieten. Solche Reihenfolge wählt der hebräische Geschmack mit unfehlbarer Treffsicherheit: erst treten die Weisen Ägyptens auf und vermögen es nicht, Pharaos Träume zu deuten; dann wird Joseph geholt und verkündet die Deutung. Die Erzähler befolgen hier also dieselbe Grundregel, die wir schon vorhin befolgt sahen, und die man auch den Modernen empfehlen könnte: alles Unwichtigere stets voranzustellen. Vortrefflich wird hier diese Reihenfolge motiviert: höhnend läßt Elias den andern den Vortritt, denn sie sind die Mehrheit: sie sind 450 Mann, und er steht allein, denn die andern Jahvepropheten sind tot oder haben sich verkrochen. Aber Elias ist ein Mann, dessen Herz trotzig bleibt, wenn ihm auch eine Mehrheit entgegensteht. — Je leidenschaftlicher nun die Baalspropheten geschildert werden, je mehr wirkt das Auftreten des Elias; jene müssen ihm zum Postament werden, auf dem er steht; darum wird es so gewaltig in die Höhe getürmt. Die spannende Szene ist in zwei Teile auseinandergezogen: zuerst „hinken" sie um den Altar [17]) und schreien von Morgen bis zum Mittag: Baal, höre uns! Vom Mittag zum Abend aber geraten sie in wilden Taumel: sie rufen immer lauter und machen sich blutige Einschnitte „nach ihrer Religion" mit Schwertern und Spießen, bis die Ekstase über sie kommt [18]). Die zweite Szene steigert also, wie immer. Beide Szenen sind eindrucksvoll getrennt durch Elias Worte, die den Baal höhnen: „Rufet lauter, er ist ja ein Gott; er ist wohl in Gedanken, bei Seite gegangen, oder auf der Reise, oder er schläft vielleicht und wird schon erwachen." Das mag man vom Baal sagen, aber nimmermehr von Jahve! Religionsgeschichtlich bedeutsam ist, daß hier die fremde Religion bewußt geschildert wird, was im Alten Testament ganz einzig dasteht.

Von der wilden Leidenschaftlichkeit dieser Szene hebt sich nun stark die Größe der folgenden ab (V. 30.

33. 36 a. 37—40). Elias geht ans Werk. Den Jahvealtar, der hier einst gestanden hatte, und der jetzt zerstört dalag, baut er auf, setzt das Holz und den Stier darauf, und nun betet er — es war gerade die heilige Stunde, da man Jahve die mincha, d. h. das Opfer von Cerealien, darbringt, — zu Jahve: „Antworte mir Jahve, damit dieses Volk erkenne, daß du, Jahve, der Gott bist, und daß du ihre Herzen wieder herumgelenkt hast". Dieses sein Gebet in Ruhe und Sicherheit steht im Gegensatz zu dem heidnischen Taumel der anderen; es hat den Zweck, den Sinn des Wunders auszusprechen: Jahves wahre Gottheit soll dadurch kund werden. Da fällt Feuer vom Himmel — dies der Höhepunkt der ganzen Erzählung — und ein so gewaltiges Feuer, daß es Brandopfer und Holz frißt und sogar die Steine des Altars und das Erdreich[19])!

So hat Jahve deutlich und machtvoll gesprochen. Das Volk aber erkennt jetzt seine Gottheit an: es fällt auf sein Angesicht nieder und ruft aus: Jahve ist der wahre Gott! Man ergreift auf Elias Befehl die Baalspropheten; Elias selbst schlachtet sie drunten am Flusse Kison.

Der Erzähler hat mit großer Kraft in Elias und den Propheten Baals Typen ihrer Religionen geschaffen: der sinnliche Taumel der Naturreligion und die erhabene Größe der geistigen Religion stehen wider einander; und durch das Ganze weht ein heroischer Geist, trotzig, herrisch, seiner selbst bewußt, unduldsam bis zur Tötung der Feinde. Das ist „der Geist des Elias."

Die Abschreiber, die die Bedeutsamkeit der Szene wohl erkannten, haben manche Zusätze hinzugefügt: zwölf Steine, so meinte man, habe Elias zum Bau des Altars genommen nach der Zwölfzahl der Stämme (V. 31. 32a.): der Zusatz verrät sich daran, daß er nicht von Wiederherstellung des alten, sondern vom Bau eines neuen Altars spricht, und daß er eine Bibelstelle viel späterer Herkunft (1. Mose 35, 10) zitiert. Weiter wird hinzugesetzt, daß Elias noch einen breiten Graben habe ausgraben und alles mit Wasser habe ausfüllen lassen; der Zweck dieses Zuges ist offenbar der, das Wunder noch zu vergrößern, wobei freilich Ort

und Zeit der Begebenheit — die Bergeshöhe und die Trockenheit — vergessen werden: das spätere und späteste Judentum labt sich an möglichst widernatürlichen Wundern. Auch Elias' Gebet ist aufgefüllt worden[20]).

Nun das Schlußstück: Elias betet den Regen herab. In der ganzen Komposition sind bisher zwei Fäden zusammengewoben, die Erzählung vom Baaldienst und die von der Hungersnot; der erste ist jetzt beendet, nunmehr kommt der zweite allein an die Reihe. Hier am Schluß steigt die Erzählung noch einmal steil in die Höhe. Noch einmal steht alles auf dem Spiele! Denn jetzt, da das Volk sich Jahve zugewandt hat, muß der Regen fallen; sonst ist Jahve nicht der Gott. Die Erzählung ist voll leidenschaftlicher Spannung. Schon hat Elias ein Vorgefühl des Kommenden: er hört schon vor seinen Ohren das Rauschen des Regens. Er ersteigt den Gipfel des Karmel; da kauert er nieder, das Antlitz zwischen den Knien: er betet; er betet mit Leib und Seele, er betet den Regen vom Himmel! Seinen Knappen aber sendet er dorthin, wo man den Ausblick auf das Meer hat[21]), von dem die so sehnlich erwartete Wolke kommen muß. Sechs Mal kehrt der Knappe wieder: es zeigt sich nichts[22]). So hat der Erzähler die Spannung der Stunde voll ausgeschöpft. Endlich beim siebenten Male sieht er eine Wolke aus dem Meere emporsteigen, nicht größer als eine Menschenhand. Darin erkennt der prophetische Blick des Elias den baldigen Regen. Der König, der so lange beim Mahl gesessen, muß auf Elias' Weisung anspannen, um noch vor dem Unwetter in Jisreel zu sein. Aber im Handumdrehen ist der Himmel schon ganz schwarz von Wolken und Wind. Und nun erfolgt endlich die gewaltige Explosion: in der Natur der erste Regen, ein gewaltiger Guß, nach dreijähriger Dürre. Elias aber wird vom Geiste Jahves ergriffen, und nun läuft er dahin, durch Sturm und Regen, vor dem jagenden Gespann des Königs, vom Karmel bis nach Jisreel.

Die Erzählung stellt mit mannigfachen Zügen die Größe des Helden dar: der Wesir zittert vor ihm, dem König befiehlt er, das Volk verstummt vor ihm, die

Baalspfaffen höhnt er samt ihrem Gott; sie rasen, er redet; er betet und wird erhört.

Hiermit ist nun die ganze Komposition zu Ende: das Volk hat sich zu Jahve bekehrt, die Baalspropheten sind tot, mit dem Baal ist es in Israel von nun an aus; der Regen ist gefallen. Wir erwarten also nichts mehr. Der Schluß zeigt, was in hebräischen Erzählungen nicht selten ist, die Wiederherstellung in den ursprünglichen Zustand.

Eine zweite große Komposition zeigt uns Elias am Horeb (Kap. 19). Davon ist — wie sich im folgenden herausstellen wird — der Anfang überarbeitet und der Schluß nur lückenhaft erhalten; darum haben wir, um das ursprüngliche Gefüge des Ganzen zu erkennen, von dem Hauptstück auszugehen, der Szene am Horeb (V. 11—18). In dieser Mittelszene wird vorausgesetzt, daß eine große Verfolgung der Jahvereligion geschehen ist: Jahves Altäre sind niedergerissen, seine Propheten sind getötet; Elias ist allein übergeblieben und jetzt geflohen, da man auch ihn töten will (V. 14). Darüber hadert der Prophet mit seinem Gott: all sein Eifer ist umsonst gewesen und sein Lebenswerk ist gescheitert. Dieselben Voraussetzungen hat die vorhergehende Szene unter dem Ginsterbusch (V. 4—7): Elias ist in die Wüste geflohen und wünscht sich jetzt den Tod. Er kann dies Leben in Feindschaft gegen sein Volk und in steter Todesfurcht nicht länger ertragen: „ich bin nicht stärker als meine Väter!" Und auch die Antwort Jahves, die ihm am Horeb wird (V. 15—18), stimmt hiermit überein; denn sie erzählt, wie Elias getröstet und seine Klage beschwichtigt ward. Demnach ist der Inhalt des Ganzen: die Verzweifelung und Tröstung des Propheten.

Man sieht also, daß diese Erzählung der vorhergehenden Karmelgeschichte gegenüber völlig selbständig dasteht; es ist eine neue Erzählung. Dem Stoff nach hat sie mit dieser eine gewisse Verwandschaft: denn auch diese weiß von einer großen Verfolgung der Jahve-

religion, in der Jahves Propheten dem Schwerte verfallen (18,13) und seine Altäre der Zerstörung (18,30), in der Elias „allein überbleibt" (18,22) und fern von den Menschen in die Wildnis fliehen muß (17,3 ff.). Aber dies ist dieselbe Situation wie diejenige, die dem Gottesurteil am Karmel vorausging. Beide Geschichten sind also in weiterem Sinne Varianten: beide erzählen von einer Verfolgung und dem schließlichen Siege der Religion Jahves; sie unterscheiden sich aber hauptsächlich dadurch, daß in der Karmelgeschichte Elias selber den Sieg davonträgt, während er ihn in der Horeberzählung nur von ferne schaut und erst sein Schüler Elisa ihn erlebt hat. Eine spätere Hand hat beide Erzählungen so zusammengefügt, daß sie den Anfang der zweiten ein wenig überarbeitet hat; dabei hat sie die Flucht des Elias in die Wüste so motiviert, daß er vor Isebel, die über den Mord ihrer Propheten am Karmel erzürnt war, geflohen sei. Eine solche Harmonisierung kann freilich nur notdürftig genügen, denn von dem großen Siege, den Elias soeben davongetragen haben soll, ist in der Szene am Horeb so gar nicht die Rede!

Der ursprüngliche Anfang der Komposition ist nur vermutungsweise zu erschließen: Isebel ließ dem Propheten die Worte sagen, die der hebräische Text an dieser Stelle verloren, aber der griechische erhalten hat: „Wenn du Elias bist, so bin ich Isebel." Nichts weiter! Diese stolzen und drohenden Worte, so kurz und doch so vielsagend, die den Gegner anerkennen, aber den eigenen Wert stark ausdrücken, sind so gewaltig, daß sie sicherlich kein späterer Abschreiber erfinden konnte. Elias aber entnimmt dieser Botschaft, daß es diesmal blutiger Ernst werden soll. Da fürchtet[23]) er um sein Leben und flieht nach Juda, wo der Baal nicht herrscht, in die Wüste, wo ihn kein Häscher findet. Seinen Knappen läßt er in Beerseba zurück: der soll sein Ende nicht mit anschauen. Er selbst geht noch einen Tagesmarsch weiter in die Steppe.

Im folgenden kommen zwei Szenen, zuerst unter dem Ginster, wo ihm der Engel erscheint und ihn zum Horeb beruft; dann am Horeb, wo er mit Jahve selber

redet. Von diesen beiden hätte der Stoff nur die zweite, definitive Offenbarung gefordert; die geringere, vorläufige ist, wie es häufig in solchen Fällen geschieht, vorausgeschickt: zuerst erscheint der Diener, dann der Herr. Denn der „Bote Jahves", von dem die Sagen Israels auch sonst zu erzählen wissen, ist ein untergeordnetes Wesen, das in Jahves Diensten steht[24]).

Diese Engelerscheinung unter dem Ginster ist eine wunderbar ergreifende Szene. Wenn der Prophet machtvoll allen seinen Gegnern widersteht, in Siegesgewißheit auf seinen Gott bauend, wie es die Karmelgeschichte erzählt, dann handelt er nach seiner Natur; und wer würde davon nicht mit Begeisterung hören? Aber viel schöner ist es doch, wenn uns berichtet wird, wie auch der gewaltige Mann einmal zusammenbricht. Seine Kraft ist dahin. Der Kampf ist auch ihm zu viel geworden. Er kann nicht länger einem Gotte dienen, dessen Sache doch nicht zum Siege kommt. „Es ist genug, so nimm denn, Jahve, meine Seele!" So schläft er ein in tötlicher Ermattung; psychologisch sehr wahr: denn Trauer macht müde. Es ist eine Szene, von ferne vergleichbar dem Schlaf der Jünger zu Gethsemane. Von einem Busch in der Wüste, nicht weit von Beerseba, bei dem der Engel erscheint, redet auch die Erzählung von Hagars Verstoßung (1. Mose 21, 15); beide Male ist wohl derselbe Busch gemeint, der vor Zeiten gewiß ein Heiligtum Gottes gewesen ist, wie der Dornbusch des Moses am Horeb (2. Mose 3, 2). Aber der Engel erscheint dem Propheten und erquickt ihn noch einmal mit wunderbarer göttlicher Speise, daß er den weiten Weg zum Horeb wandern kann.

Auch diese Szene ist, wie so manche andere, in zwei Teile zerlegt; viel zu schön erschien sie dem Erzähler, als daß er so kurz über sie hätte hinweggehen können. Zuerst rührt ihn der Engel an: „Auf und iß!" Da sieht er vor sich einen gerösteten Fladen und einen Krug mit Wasser, aber er fällt sofort wieder in Schlaf. Er ist zu müde und zu traurig, um essen und trinken zu mögen. Erst als der Engel nochmals kommt und ihm einen großen Weg zu machen befiehlt, entschließt er sich aufzustehen

und zu essen. Diese Nachtszene unter dem Ginsterbusche hätte ein Rembrandt malen können! – Die Textüberlieferung hat solche Feinheiten vielfach übersehen und gleich das erste Mal Elias essen lassen (in V. 6); wie kann Elias nicht essen wollen, so hat man gedacht, wenn ein Engel ihm Speise anbietet? Wenn aber Elias gleich das erste Mal gegessen hat, sind beide Teile der Szene überhaupt nicht mehr zu unterscheiden.

Durch die wunderbare Speise gestärkt, geht Elias 40 Tage und 40 Nächte zum Horeb; daß eine Nahrung so lange vorhalten kann, ist ein Märchenmotiv. Die Zeitangabe der 40 Tage findet sich auch in der Mosegeschichte: so lange weilte Moses bei Jahve auf dem Gottesberge[25]. Wenn nun diese Zeitangabe auch poetisch klingt und bedeutend übertrieben sein mag[26], so zeigt sie uns doch, wo man den „Horeb" — so nennen einige Quellen den Berg, der bei anderen „Sinai" heißt — in alter Zeit gesucht hat: viele Tagereisen südlich von Beerseba; jedenfalls also nicht in dem heute so genannten Gebirge, auf das der Name „Sinai" in späterer Zeit übertragen worden ist; denn dies liegt Beerseba bei weitem näher. Auch aus anderen Gründen haben neuere Gelehrte längst vermutet, daß der Sinai ursprünglich weiter im Süden, wohl an der arabischen Küste des roten Meeres, gelegen haben müsse[27].

Nun sagt die Erzählung nicht ausdrücklich, weshalb Elias jetzt dorthin gehe; aber sie läßt es erraten: es geschieht, um Jahve persönlich sein Leid zu klagen.

Es folgt nun die Hauptszene: Jahve erscheint ihm am Gottesberge. Elias tritt in „die Höhle" — es ist offenbar dieselbe Höhle gemeint, wo schon Moses Jahve gesehen hatte (2. Mose 33, 22) — und bleibt daselbst zur Nacht. In der Nacht aber erscheint Jahve[28]) und zieht an ihm vorüber. Zuerst ein starker Sturm und ein gewaltiges (unterirdisches) Krachen[29]), Berge zerreißend, Felsen zertrümmernd, dann ein Erdbeben, dann ein Feuer. Aber in alledem ist Jahve nicht. Er selber kommt nach diesem allen in leisem Wehen. Diese Theophanie ist der Mosetradition verwandt; sie ist eine Nachahmung der bekannten Erzählung von Jahves Erscheinung

bei der Moseoffenbarung. Heutzutage pflegt man gewöhnlich zu sagen, daß Jahve so als Gewittergott geschildert werde; aber diese Erklärung genügt nicht, denn das Berge zerreißende Krachen, das Erdbeben und das „Feuer", das nicht als ein plötzlich zu[illegible] der Blitz, sondern als eine langsam sich nähernde Lichtmasse vorgestellt wird, alles dies führt uns mehr auf vulkanische Erscheinungen; an anderen Stellen ist das noch viel deutlicher, besonders, wenn es heißt, daß der Berg von Feuer brannte, und daß seine Lohe hoch zum Himmel emporschlug [30].

Die Offenbarung Jahves wird hier dargestellt in wahrhaft grandioser Schilderung, und höchst wirkungsvoll wird sie entgegengesetzt der Ohnmacht des verzweifelnden Helden. Das Charakteristische dieser Theophanie aber ist, daß die Gottheit hier nicht in den entsetzlichen Naturerscheinungen selber wohnt, sondern in dem leisen Säuseln, das darauf folgt. Dieser Zug überbietet die alte Gottesanschauung, die noch in der Mosegeschichte hervortritt (2. Mose 19, 9. 18), wonach J[illegible] sich eben im Sturm und Feuer offenbart. Dieser [illegible]ler aber meint, daß es Jahves nicht würdig sei, in dem leidenschaftlich bewegten Element zu wohnen, sondern er weilt dahinter in ewiger göttlicher Erhabenheit und Stille. Der Zug ist also nicht — wie die populäre Erklärung meint — so zu deuten, daß Jahves Wesen nicht der Zorn, sondern die Milde und Sanftmut sei [31]; das beweist die nun folgende Verkündigung des grausamsten Strafgerichtes. Und auch gerade das leise Wehen ist als eine Offenbarung des göttlichen Geist-Wesens nach antiker Auffassung geheimnisvoll-schaurig [32].

Es folgt Jahves Gespräch mit Elias. [illegible] Jahve nahe ist, tritt Elias aus der Höhle; aber er verhüllt ehrerbietig sein Haupt, um den Unschaubaren nicht zu schauen und tritt so in den Eingang der Höhle; i[illegible]haftlichen Worten trägt er seinem Gott sein[illegible] „Geeifert, geeifert habe ich für Jahve, d[illegible]ebaoth!" Denn Israel ist von Jahve abgefallen; nu[illegible] ich bin allein übrig und vom Tode bedroht [33]! Und nu[illegible] der Trost. Jahves Sache hat er vertreten, Ja[illegible]he kann

nie verloren gehn. Die furchtbarste Rache steht bevor, und Elias selbst soll Gottes Werkzeuge salben, die den Streit Gottes mit seinem Volke aufnehmen und zu Ende führen. Die drei Vollstrecker der göttlichen Rache aber sind Hasael, der kommende König von Damaskus, Jehu, der kommende König von Israel, und Elisa, Elias' Nachfolger im Prophetendienst. Furchtbar wird der fremde König, der Herrscher der aramäischen Erbfeinde, in Israel aufräumen: er wird die Kinder zerschmettern und selbst der Schwangeren nicht schonen (2. Könige 8, 12); furchtbarer der eigene König, der blutige, tükische Jehu; aber der furchtbarste ist Jahves Prophet Elisa, denn der tötet durch die Worte seines Mundes. Das sollen die drei Racheschwerter Jahves über Israel sein, bis niemand mehr übrig ist als die 7000 Mann, die den Baal nicht verehrt haben, die ihr Knie nicht vor ihm gebeugt und deren Mund sein Bild nicht geküßt.

Was mit ihm selber geschehen soll, wird nicht gesagt, ist aber aus dem Zusammenhange zu erschließen: er ist alt und müde, er hat sich den Tod erbeten, er soll Elisa salben an seiner Statt; also sein Gebet ist erhört, und er darf sterben. Aber er darf getröstet sterben, denn er hat nicht umsonst gelebt. Das Gericht, das er so heiß ersehnt, wird nach ihm kommen, und er wird die Vollstrecker der Rache noch selber einweihen. So wird der Mann getröstet: er schaut in eine Geschichte voller Blut und Tränen, aber eine Geschichte, in welcher der wahre Gott triumphiert!

Mit aller Sicherheit kann man sagen, was die Schlußstücke, die nun folgten, enthalten haben müssen: es ist die Salbung Hasaels, Jehus und Elisas und zuletzt Elias' Tod[34]). Demnach war der Inhalt der ganzen Komposition: wie Elias starb, aber noch sterbend eine gewaltige Katastrophe für Israel hinterließ: das Testament des Elias. Ein verwandtes Motiv tritt 2. Könige 13, 14 ff. auf, wo Elisa sterbend Israel Siege vermacht.

Von der angekündigten Fortsetzung fehlen die Salbung Hasaels, weil der Redaktor des ganzen Buches eine Variante aufgenommen hat, die dasselbe von Elias berichtete (2. Könige 8, 7 ff.); ebenso die Salbung des

Jehu, aus demselben Grunde ausgelassen (vgl. 2. Könige 9); ferner fehlt hier noch der Tod des Elias, weil der Herausgeber vorher noch andere Eliasgeschichten aufnehmen und auch in der Erzählung von seinem Ende einer andern Quelle folgen wollte (2. Könige 2). Erhalten ist aus dem ganzen Schluß nur die Berufung des Elisa.

In eigentümlicher Weise erwirbt ihn Elias sich zum Nachfolger. Als er an seinem Acker vorübergeht, wo der reiche Bauernsohn selber pflügt, wirft er ihm, ohne ein Wort zu sagen, seinen härenen Mantel[85]) über; da verläßt Elisa sofort seine Rinder: er will ihm ja sofort folgen, nur seinen Eltern möchte er zuvor Abschied sagen! Dem Aufgeregten erwidert Elias kühl und ruhig: „Geh nur zurück; denn was hab' ich dir getan"? D. h. tue, was du willst; ich rede dir nicht zu! Was ist dir denn von mir geschehen? Aber Elisa kehrt nur zurück, um seine Rinder zu schlachten! Dann folgt er dem Propheten. Die rätselhafte und selten richtig gedeutete Geschichte wird erst durch die Annahme verständlich, daß Elias eben durch die Überwerfung des Mantels Zauberwirkung auf Elisa ausübt, so daß er ihm folgen muß. Von solcher Verzauberung, so daß man von einem Menschen oder Gegenstand nicht loskommen kann, hören wir in Sagen und Märchen sehr oft[86]). Daß von dem Haarmantel des Elias ein Zauber ausgeht, setzt auch 2. Könige 2, 8. 14 voraus. Und daß das Überwerfen des Mantels zu eigen gewinnt, ist eine Anschauung, die dem hebräischen nicht anders als etwa dem arabischen Altertum naheliegt[87]).

Die ganze Komposition ist eine wundervolle Symphonie verschiedener Motive: die Verzweifelung des Heros, Jahves majestätische Erscheinung, die grausige Tröstung. Ein ahnungsvoller Schluß: die Erzählung weist über sich hinaus, ein blutiges Morgenrot steht am Himmel. Und als Grundgedanke: Menschen gehen dahin, aber Jahve triumphiert.

Die beiden bisher behandelten Kompositionen stimmen darin überein, daß sie vom Kampfe gegen den Baal

handeln, und gehören also inhaltlich zusammen. Außer ihnen gibt es noch drei kürzere Erzählungen von Elias, nämlich die von Naboth und die von Ahasjas Tod, welche beide Elias ebenso wie die vorhergehenden Geschichten im Gegensatz zum König zeigen; schließlich die von Elias' Entrückung.

Zuerst die Nabotherzählung 1. Könige 21, ursprünglich verhältnismäßig einfach erzählt, gegenwärtig mit Auffüllungen überladen. König Ahab möchte einen Weinberg, der seinem Palaste — wie es scheint: in Samarien — nahe lag und dem Jisreeliten Naboth gehörte, für seine Luxuszwecke erwerben. Aber Naboth, ein freigeborener Israelit von altem Schlage „mit der stolzen Freude des echten Bauern an dem angestammten Grund und Boden[38]), wies das Angebot des Königs zurück: „Jahve bewahre mich, dir meiner Väter Erbe zu veräußern!" Unmutig kommt der König nach Hause; ein gesetzmäßiges Mittel, ihn zu zwingen, besitzt er nicht. Aber die Königin Isebel hat andere Gedanken, was ein König könne und was nicht: „Du willst den König spielen in Israel? Sei gutes Muts! Ich will dir den Weinberg verschaffen." So ließ sie denn in Naboths Heimat, in Jisreel, ein Fasten ansagen, wie es bei einem „Schlage Jahves", d. h. bei einer Landplage, gehalten zu werden pflegte[39]), und eine Versammlung berufen, wie sie bei solchem Fasten zusammenkam, um vor Jahve zu weinen und zu beten und den Grund des göttlichen Zorns zu erforschen (Joel 1, 14; 2, 15; Jerem. 36, 6. 9; 2. Chron. 20, 3. 4); zum Vorsteher der heiligen Versammlung aber wird auf Wunsch der Königin der offenbar besonders angesehene Naboth erwählt. Da treten, von der bösen Königin entboten, zwei falsche Zeugen auf und beschuldigen ihn der Lästerung Gottes und des Königs; das eben sei das große Verbrechen, weshalb Gott zürne, und Naboth, eben der Vorsitzende in dieser heiligen Versammlung, sei der heuchlerische Frevler! Man sieht, wie fein auch diese Geschichte erzählt ist. Spätere fügen hinzu, daß der Rat von Jisreel, der das Fasten auszurufen hatte, in den schurkischen Plan der Isebel mit eingeweiht war und die falschen Zeugen ge-

stellt hatte: aber wozu wären so viele Mitwisser nötig gewesen[40])? Das aufs äußerste aufgebrachte Volk vollzog nun an dem Verbrecher die Strafe, die ihm gebührte: er ward gesteinigt. Das Grundstück des Hingerichteten aber fiel dem König zu. Er macht sich auf, den Weinberg in Besitz zu nehmen. So ist alles geschehen, wie die kluge Tyrerin gewollt hatte; nur mit Einem hatte sie nicht gerechnet, mit Jahve, der ins Verborgene schaut.

Bis dahin geht die Erzählung in gerader Linie; jetzt bricht sie plötzlich um und steigt zugleich mächtig in die Höhe. Elias tritt auf, blitzartig wie immer. Die Erzählung schildert, wie der König nach soeben geschehener Freveltat von dem Propheten betroffen wird, wie David von Nathan und Saul — wobei vielleicht geschichtliche Überlieferung zu Grunde liegt — von Samuel (1. Sam. 15). An Ort und Stelle trifft Elias den König; mit einem Wort zerreißt er das Lügengewebe: „Du hast gemordet und nun auch geraubt?“ Ein Straßenräuber bist du geworden! „An dem Ort, da die Hunde Naboths Blut geleckt haben, sollen sie auch dein Blut lecken!“ Ahab entgegnet: „Hast du mich gefunden, mein Feind?“ Hast du die schwache Stelle, nach der du so lange gesucht hast, entdeckt? Elias: „Ich habe dich gefunden!“

So schließt die Erzählung mit einer affektvollen Rede, ein besonders pathetischer Schluß. Eine Fortsetzung ist nicht mehr zu erwarten: denn daß diese Weissagung sich erfüllt hat, wird jeder glauben. So weist auch diese Geschichte, wie die Horeberzählung, über sich hinaus: eine echt prophetische Art, die wir auch sonst wiederfinden, (1. Sam. 15; 16; 28; 1. Könige 11, 29 ff.; 14; 2. Könige 8, 7 ff.; 13, 14 ff.). Allgemeine Voraussetzung der Erzählung ist, daß die Überlieferung sonst vom gewaltsamen Tode des Ahab erzählt hat. Zugrunde liegt ihr der Gedanke, daß Jahve den Mord rächt, auch am Könige.

Spätere Hände haben die Gelegenheit benutzt, um ihre eigenen Gedanken über Ahab und sein Haus hier Elias in den Mund zu legen[41]); war es doch die Sitte dieser Männer, die selbst Schüler von Propheten waren, ihre

handeln, und gehören also inhaltlich zusammen. Außer ihnen gibt es noch drei kürzere Erzählungen von Elias, nämlich die von Naboth und die von Ahasjas Tod, welche beide Elias ebenso wie die vorhergehenden Geschichten im Gegensatz zum König zeigen; schließlich die von Elias' Entrückung.

Zuerst die Nabotherzählung 1. Könige 21, ursprünglich verhältnismäßig einfach erzählt, gegenwärtig mit Auffüllungen überladen. König Ahab möchte einen Weinberg, der seinem Palaste — wie es scheint: in Samarien — nahe lag und dem Jisreeliten Naboth gehörte, für seine Luxuszwecke erwerben. Aber Naboth, ein freigeborener Israelit von altem Schlage „mit der stolzen Freude des echten Bauern an dem angestammten Grund und Boden[38]), wies das Angebot des Königs zurück: „Jahve bewahre mich, dir meiner Väter Erbe zu veräußern!" Unmutig kommt der König nach Hause; ein gesetzmäßiges Mittel, ihn zu zwingen, besitzt er nicht. Aber die Königin Isebel hat andere Gedanken, was ein König könne und was nicht: „Du willst den König spielen in Israel? Sei gutes Muts! Ich will dir den Weinberg verschaffen." So ließ sie denn in Naboths Heimat, in Jisreel, ein Fasten ansagen, wie es bei einem „Schlage Jahves", d. h. bei einer Landplage, gehalten zu werden pflegte[39]), und eine Versammlung berufen, wie sie bei solchem Fasten zusammenkam, um vor Jahve zu weinen und zu beten und den Grund des göttlichen Zorns zu erforschen (Joel 1, 14; 2, 15; Jerem. 36, 6. 9; 2. Chron. 20, 3. 4); zum Vorsteher der heiligen Versammlung aber wird auf Wunsch der Königin der offenbar besonders angesehene Naboth erwählt. Da treten, von der bösen Königin entboten, zwei falsche Zeugen auf und beschuldigen ihn der Lästerung Gottes und des Königs; das eben sei das große Verbrechen, weshalb Gott zürne, und Naboth, eben der Vorsitzende in dieser heiligen Versammlung, sei der heuchlerische Frevler! Man sieht, wie fein auch diese Geschichte erzählt ist. Spätere fügen hinzu, daß der Rat von Jisreel, der das Fasten auszurufen hatte, in den schurkischen Plan der Isebel mit eingeweiht war und die falschen Zeugen ge-

stellt hatte: aber wozu wären so viele Mitwisser nötig gewesen[40])? Das aufs äußerste aufgebrachte Volk vollzog nun an dem Verbrecher die Strafe, die ihm gebührte: er ward gesteinigt. Das Grundstück des Hingerichteten aber fiel dem König zu. Er macht sich auf, den Weinberg in Besitz zu nehmen. So ist alles geschehen, wie die kluge Tyrerin gewollt hatte; nur mit Einem hatte sie nicht gerechnet, mit Jahve, der ins Verborgene schaut.

Bis dahin geht die Erzählung in gerader Linie; jetzt bricht sie plötzlich um und steigt zugleich mächtig in die Höhe. Elias tritt auf, blitzartig wie immer. Die Erzählung schildert, wie der König nach soeben geschehener Freveltat von dem Propheten betroffen wird, wie David von Nathan und Saul — wobei vielleicht geschichtliche Überlieferung zu Grunde liegt — von Samuel (1. Sam. 15). An Ort und Stelle trifft Elias den König; mit einem Wort zerreißt er das Lügengewebe: „Du hast gemordet und nun auch geraubt?" Ein Straßenräuber bist du geworden! „An dem Ort, da die Hunde Naboths Blut geleckt haben, sollen sie auch dein Blut lecken!" Ahab entgegnet: „Hast du mich gefunden, mein Feind?" Hast du die schwache Stelle, nach der du so lange gesucht hast, entdeckt? Elias: „Ich habe dich gefunden!"

So schließt die Erzählung mit einer affektvollen Rede, ein besonders pathetischer Schluß. Eine Fortsetzung ist nicht mehr zu erwarten: denn daß diese Weissagung sich erfüllt hat, wird jeder glauben. So weist auch diese Geschichte, wie die Horeberzählung, über sich hinaus: eine echt prophetische Art, die wir auch sonst wiederfinden, (1. Sam. 15; 16; 28; 1. Könige 11, 29 ff.; 14; 2. Könige 8, 7 ff.; 13, 14 ff.). Allgemeine Voraussetzung der Erzählung ist, daß die Überlieferung sonst vom gewaltsamen Tode des Ahab erzählt hat. Zugrunde liegt ihr der Gedanke, daß Jahve den Mord rächt, auch am Könige.

Spätere Hände haben die Gelegenheit benutzt, um ihre eigenen Gedanken über Ahab und sein Haus hier Elias in den Mund zu legen[41]); war es doch die Sitte dieser Männer, die selbst Schüler von Propheten waren, ihre

geschichtsphilosophischen Ideen in der Form prophetischer Reden auszusprechen. So verkündigt denn hier ein Zusatz den Untergang von Ahabs ganzem Hause (V. 20b—22. 24) mit denselben Worten, mit denen schon Jerobeam der Untergang geweissagt worden ist (14, 10f.). Ein Späterer fügt noch die Drohung über Isebel hinzu: die Hunde sollen sie fressen in der Burg von Jisreel (V. 23)[42]; dieser Mann hat, wie es scheint, die Erzählung 2. Könige 9, 36 gelesen, wo dies Ende von Isebel berichtet wird. Ein weiterer Zusatz, der die Form einer Prophetenrede verläßt, bezeichnet Ahab als den größten Sünder in Israel (V. 25 f.).

Das Wort des Elias ist nicht an Ahab selbst in Erfüllung gegangen; erst Joram, Ahabs Sohn, hat das Verderben erreicht (2. Könige 9, 24). Das sollen die Verse 27–29 erklären; darnach hat Ahab Buße getan, dann aber ist ein neues Jahvewort durch Elias an ihn ergangen, daß das Unglück erst über seinen Sohn Joram kommen solle[43]). Freilich wissen Spätere doch zu erzählen, daß die Hunde Ahabs Blut geleckt haben: nämlich als der Wagen, auf dem der König gefallen war, am Teiche von Samarien von dem Blut gereinigt wurde, und — wiederum ein Zusatz — daß die Dirnen sich dann in Königsblut gebadet haben (22, 38). Man sieht also eine Reihe von Zutaten, die über einander gewachsen sind, wie Blätter einer Blattknospe.

2. Könige 1, 2–8. 17a erzählt von Ahasjas Tod. König Ahasja, Ahabs Nachfolger, Jorams älterer Bruder, ist krank und will den Baal-Sebub in Ekron, dessen Orakel damals offenbar weitberühmt war, befragen, ob er genesen werde: der König Israels den heidnischen Gott! Zur rechten Zeit ist auch diesmal Elias zur Stelle; er trifft die Boten: ist denn kein Gott in Israel, daß ihr den Gott von Ekron fragen müßt? Und nun verkündet er seines Gottes Wort: auf dem Lager, auf dem du liegst, mußt du sterben! Sofort kehren die Boten um, von dem Eindruck des Propheten betroffen, und melden dem König die Botschaft. Der fragt: Wie

sah der Mann aus, der diese Worte gesprochen hat? Sie antworten: Er hatte einen Pelzmantel um. Er sprach: Das war Elias! Der Mann, der so gekleidet ist, der solche Orakel verkündet, der wie ein sich auf den Raub stürzende Adler den Augenblick erspäht, da er den Feind treffen kann, der Feind Ahabs und seines Hauses, das ist Elias!

Und schaudernd setzt der Erzähler hinzu: also starb er nach dem Worte Jahves, das Elias geredet hatte.

Ästhetisch wertvoll ist die Erzählung eben durch diese hoheitsvolle Anschauung von Elias, die um so wirkungsvoller ist, als sie im Hintergrunde bleibt. Deutlich tritt der Grundgedanke der Geschichte hervor, daß man in Israel nur Jahves Orakel befragen soll.

Von späterer Hand ist hinzugefügt[44]), daß der König dreimal je 50 Mann sendet, die Elias holen sollen; die beiden ersten Male wird ihm schroff befohlen, zum König zu kommen, worauf Feuer vom Himmel fällt und die Soldaten samt ihren Hauptleuten frißt. Der dritte Hauptmann aber bittet ihn kniefällig, mitzugehen; da willfahrt er und verkündet dem König die Weissagung noch einmal.

Dieser Abschnitt steht nicht auf der Höhe des Übrigen: allzudeutlich tritt darin die Tendenz hervor, einzuschärfen, wie man einen Propheten behandeln solle: auf den Knien soll man ihn bitten! Auch die Dreizahl der Sendungen beweist, daß der Zusatz eine selbständige Stellung hat.

Die mehrmalige Aussendung von Boten, wobei die ersten Sendungen scheitern, ist ein häufiges Motiv; im Alten Testament erscheint es noch einmal 1. Sam. 19, 18 ff., aber auch uns ist es bis auf den heutigen Tag wohlbekannt[45]).

Ein würdiger Schluß der Eliasüberlieferung ist die Geschichte von seiner Himmelfahrt (2. Könige 2, 1–15). Die Erzählung liegt vor als Einleitung zur Geschichte der Wundertaten des Elisa. Denn ihre Pointe ist, daß Elisa nach Elias' Hinwegnahme der Erbe eines doppelten

Teiles seines Geistes, zugleich Besitzer seines Zaubermanteis und darum sein Nachfolger in seiner Stellung zu den „Prophetensöhnen" geworden ist. Dies Verhältnis des prophetischen Heros zu den Männern der Zunft kommt sonst in den Erzählungen von Elias nicht vor, wird aber in denen von Elisa häufig vorausgesetzt.

Der erste Teil, in drei Szenen auseinandergezogen (1—3; 4—5; 6—7), schildert, wie Elisa dem Elias von Gilgal bis Bethel, dann bis Jericho, dann bis an den Jordan folgt. Auch dies eine schauerlich-ahnungsvolle Szene, wie sie in solchen Prophetenerzählungen häufig sind. Elias weiß, was geschehen soll, und versucht, mit Vorwänden Elisa zurückhalten: kein Mensch soll Zeuge des großen Wunders sein! Auch die Prophetenjünger ahnen es und erstaunen, daß Elisa es wagt, mitzugehen; aber er gebietet Schweigen: über solche Geheimnisse darf man nicht reden! Schließlich behält doch seine Treue den Sieg: er wird gewürdigt, Zeuge des Unaussprechlichen zu sein! Diese Szene wird als besonders interessant empfunden und ist daher dreimal wiederholt worden. Dabei ist die Stilregel im Hebräischen, daß man nicht genau mit denselben Worten repetiert: also anders als bei Homer.

Am Schluß der Szene die wunderbare Spaltung des Jordan, den Elias mit seinem Mantel schlägt, daß er sich teilt und sie trocknen Fußes hindurchschreiten können: eine Variante zu der Josuaerzählung, der an derselben Stelle mit Israel durch den Jordan ging, und der Erzählung vom Mosewunder am Roten Meer. Parallelen auch in indischer und griechischer Tradition[46]. Der Zweck dieses Zuges wird zunächst nicht deutlich, ist aber aus dem Folgenden zu erkennen.

Die zweite Szene erzählt von Elias' Entraffung. Es erscheinen plötzlich feurige Rosse und ein feuriger Wagen; so fuhr Elias im Sturme zum Himmel! Was dieser wundervolle Zug bedeuten soll, wird uns klar, wenn wir hören, daß es nach altem orientalischen Glauben viele feurige Rosse und Wagen am Himmel gibt (2. Könige 6, 17); das sind die Sterne, nach uralter Auffassung gewaltige Kriegshelden (Richter 5, 20), die auf

Feuerwagen am Himmel ihre Bahnen ziehen[47]), bei anderen Völkern, namentlich den Babyloniern, die Götter, nach israelitischem Glauben aber Jahves Diener, Dienstmannen des Jahve der Zebaoth, der Heerscharen. Zu ihnen ist Elias entboten: der streitbare Prophet, der hier auf Erden mannhaft für seinen Gott gekämpft hat, ist nach seinem irdischen Leben berufen worden, Gottes Kämpfe dort oben weiter zu führen; er ist der Himmlischen einer geworden. Das war Jahves Lohn für seinen Helden.

Elisa aber wird Elias' Nachfolger: zum Lohn für seine Treue hat ihm Elias einen Wunsch freigestellt, und er hat sich einen doppelten Anteil seines Geistes, den Teil des Erstgeborenen (5. Mose 21, 17) gefordert. Da hat Elias entgegnet: Er wird dir zuteil werden, wenn du es schauen kannst, wie ich „entrafft"[48]) werde. Als nun die himmlische Erscheinung naht, da schaut sie Elisa; das ist der Beweis, daß er Elias' Geist empfangen hat, denn nur der große Prophet vermag das Himmlische zu sehen (2. Könige 6, 17). Schön ist, daß sein erstes Empfinden dabei nicht die stolze Freude ist, auch nicht das Erschrecken über die überirdischen Wesen, sondern der Schmerz, daß Elias jetzt dahingeht und Israel seinen Vorkämpfer verliert. Er schrie: „Mein Vater, mein Vater! Wagen und Streiter Israels!" Dann sah er ihn nicht mehr: wo er geblieben ist, mag der Erzähler in keuscher Zurückhaltung nicht sagen. Elisa aber zerreißt seine Kleider in höchster Aufregung und ergreift den Wundermantel, der Elias entfallen war. Dann tritt er an den Jordan, um die Zaubermacht, die er jetzt selber besitzen soll, zu erproben, und schlägt das Wasser, wie es Elias zuvor getan hatte: „Wo ist jetzt Jahve, Elias Gott?" Und wirklich, das Wasser zerteilt sich: die Macht ist auf ihn übergegangen! Das erkennen die Prophetenjünger von Jericho, die von ferne stehen, an und fallen vor ihm zu Boden; Elias' Geist ruht auf Elisa!

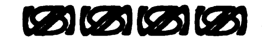
Auch hier ein Zusatz (16—18), wonach sie ihn bitten, nachforschen zu dürfen, ob Elias' Leichnam nicht irgendwo liege, wohin ihn Jahves Geist getragen hat. Elisa erlaubt es widerwillig. Aber sie kehren unverrichteter

Sache zurück. Dies kurze Stück ist ein Nachtrieb, der auch den Ungläubigen den Beweis führen soll, daß Elias wahr und wahrhaftig „entrafft" sei, vergleichbar also der Legende, wonach man vor Jesu Grab eine Wache von Kriegsknechten gesetzt haben soll (Matth. 27, 62 ff.). Daß diese Verse Zusatz sind, ergibt sich daraus, daß nach der alten Erzählung die Prophetenschüler schon im voraus gewußt haben, Elias werde entrückt werden, und daß sie bereits Elisa als seinen Nachfolger verehrt haben.

Neben diesen ausführlichen Erzählungen von Elias haben wir noch einige Notizen über ihn in einem andern Bericht (2. Könige 9, 1—10. 27), der außerordentlich lebenswahr erzählten und offenbar im allgemeinen vortrefflich unterrichteten Erzählung von der furchtbaren Revolution des Jehu, der, von Elisa angestiftet, seinen Herrn, König Joram, Ahabs zweiten Sohn, umbrachte, das ganze königliche Haus samt allen seinen Dienern ausrottete, selbst den mit Joram verbündeten Ahasja von Juda nebst seinen Prinzen tötete und den Baal in einem Meer von Blut aus Israel hinwegschwemmte. Als der Verräter den König getötet hat, da gebietet er seinem Begleiter Bidkar, den Leichnam auf das Grundstück zu werfen, auf dem sie sich gerade befinden; es war der Acker des Jisreeliten Naboth. „Gedenke, wie wir beide zusammen, als wir Ahab zu Pferde folgten, Jahves Wort über ihn hörten: Naboths und seiner Söhne Blut habe ich gestern gesehen, spricht Jahve, und will es dir heimzahlen auf diesem Acker hier" (9, 26). Und auch eine furchtbare Drohung des Elias gegen Isebel wird hier (9, 36 a) vorausgesetzt[49]. Hier haben wir also eine neue Erzählung und zwar sicher eine recht zuverlässige, als Geschichtsquelle etwa der Absalomgeschichte vergleichbar und ursprünglich Teil eines größeren Geschichtswerkes; und auch diese Erzählung kennt den Mord des Naboth und weiß vom Baaldienst des Hauses Ahabs wie vom Hasse der Jahvepropheten Elias und Elisa gegen König und Königin und die ganze Dynastie.

Schließlich ist noch an die der Tempelchronik von Jerusalem entnommene Erzählung vom Königtum der

Athalja zu erinnern (2. Könige 11). Athalja, Ahabs und Isebels Tochter und wie ihre Mutter eine fanatische Verehrerin des Baal, Gemahlin des judäischen Königs Ahasja, machte sich nach der Ermordung ihres Gemahls durch ein furchbares Blutbad zur Königin von Juda; nach einiger Zeit aber ward sie durch eine Palastrevolution gestürzt und der Baaltempel, den sie gebaut hatte, zerstört. Also ein seltsames Nachspiel der israelitischen Ereignisse in Juda.



II. Kapitel.

Der erste Eindruck der Eliaserzählungen und namentlich der beiden größeren Kompositionen ist der einer majestätischen Schönheit; der Prophet hat ebenbürtige Erzähler gefunden, die an den Höhepunkten mit dramatischer Spannung und schlagender Kürze zu berichten wissen: ein Eindruck, der allerdings durch die vielen nachträglichen Zutaten stark verdunkelt wird. Diese Erzähler haben etwas von dem Grandiosen in Elias empfunden und es verstanden, diesen Eindruck wiederzugeben: Elias erscheint im rechten Augenblick und verschwindet alsbald, als habe ihn die Erde verschlungen (1. Könige 17, 2 f.; 18, 12; 2. Könige 1, 4); Meisterstücke sind die Geschichten von seinen Begegnungen mit dem König, vom Gottesurteil am Karmel, von seiner Verzweifelung unter dem Ginster, von seiner Entrückung, besonders aber vom Erscheinen Jahves im leisen Wehen.

Ebenso ist uns ohne weiteres der wertvolle religiöse Gehalt dieser Geschichten deutlich.

Wenn wir nun fragen, ob diese Erzählungen Sage oder Geschichte sind, so bleibt dabei — dies soll noch einmal ausdrücklich festgestellt werden — ihre religiöse und ästhetische Hoheit völlig unangetastet[50].

Geben wir uns aber dem Eindruck dieser Berichte unbefangen hin, so kann nicht zweifelhaft sein, daß hier nicht eigentliche Geschichte, auch nicht eine mit einzelnen sagenhaften Zügen vermischte Geschichte, sondern vielmehr, daß hier die Sage zu uns redet, die ja freilich mancherlei historisches Gut enthalten kann.

So sehr wir auch die Größe jener Gotteserscheinung am Horeb bewundern, wir glauben nicht mehr, daß

der Gott, der Geist ist, in diesen doch immer sinnlichen Formen sein Wesen den Menschen offenbare; für uns ist diese Erscheinung im leisen Weben trotz ihrer religiösen Höhe doch eine unvollkommene Offenbarung. Wir können Elias' Entrückung auf dem feurigen Wagen nicht anders beurteilen als die Himmelfahrt oder die Versetzung unter die Sterne, die andere Völker von ihren Heroen erzählen [51]). Wenn es heißt, daß Elias die 450 Propheten Baals mit eigener Hand geschlachtet habe, so finden wir das ein wenig zu heldenhaft. Auch die Erzählung vom Mehltopf und Ölkrug, von der Zerteilung des Jordans durch den Mantel, noch mehr aber die von den Raben, die Elias speisen müssen, können wir nicht ohne einigen Zweifel lesen; mit größerem freilich hören wir manche der Wundergeschichten des Elisa, der selbst Eisen auf dem Wasser hat schwimmen lassen (2. Könige 6, 6). Man mag dem gegenüber sagen, was man will, unsere Zeit denkt über diese Dinge anders als jener alte Orient: bei uns wünschte auch der Wundergläubige im stillen, eine Geschichte wie die vom schwimmenden Eisen in der Bibel lieber nicht zu lesen, während jene alte Zeit sich gerade mit besonderer Freude solche herrlichen Dinge von ihren Gottesmännern erzählte. Natürlich ist zwischen Wunder und Wunder ein Unterschied; und der Historiker würde sehr fehlgehen, wenn er alles, was uns als Wunder erzählt wird, und selbst das, was ihm unerklärlich bleibt, aus der Geschichte striche; aber hier handelt es sich doch um solche Wunder, über die das Urteil kaum zweifelhaft sein kann. Ganz unmöglich wäre es für unsern historischen Sinn auch, diese Wunder etwa durch rationalistische Auslegungskünste aus der Bibel zu entfernen und vielleicht in dem Rabenwunder mit einer Änderung der Vokale aus den wunderbaren 'Orebim, Raben, ganz gewöhnliche 'Orebim, Araber, zu machen, oder die Erzählungen abzuschwächen und den toten Sohn der Witwe in einen scheintoten zu verwandeln. — Nun steht es doch so, daß solche Wundererzählungen sehr häufig in alten Sagen auftreten: man denke an die mancherlei fremden Parallelen, die wir im ersten Kapitel aufgewiesen haben: das

alte Volk liebt es, derartige, über alles Menschliche hinausgehenden Taten von seinen Helden zu erzählen; und so ergibt sich für jedermann, ganz abgesehen davon, wie er dogmatisch zum Wunder stehe, die Frage: versteht man jene Erzählungen wirklich recht, d. h. so, wie sie ihrer Art nach verstanden werden wollen, wenn man sie für Geschichte hält, oder sind es Dichtungen?

Diese Frage zu beantworten haben wir noch eine Reihe von Entscheidungsgründen. Vergleichen wir einzelne Angaben der Eliaserzählungen unter sich und mit anderen beglaubigten Nachrichten, so finden wir in vielen Stücken große Abweichungen.

Nach den Eliasgeschichten[52]) haben Ahab und Isebel den Jahvedienst ausrotten wollen. Aber wir hören anderweit, daß Ahab seine von Isebel geborenen Söhne Ahasjahu (Jahve ergreift) und Joram (Jahve ist hoch), also nach Jahve genannt hat; solche Namengebung aber ist im hebräischen Altertum ein Akt des Bekenntnisses. — Auch die Verfolgung der Jahvepropheten ist nicht historisch: wir wissen von Prophetenvereinen, die zu jener Zeit in Bethel und Jericho bestanden (2. Könige 2). Ja, wir hören (1. Könige 22) von 400 Jahvepropheten, die Ahab befragt, und die ihm Heil und Gelingen für seinen Kriegszug weissagen; in derselben Geschichte tritt ein anderer Jahveprophet auf, Micha ben Jimla, ein Feind des Königs, dem doch bis dahin nichts Böses geschehen ist. – Die Eliaserzählung behauptet, daß nur 7000 Mann in Israel Jahve treu geblieben seien; aber der Bericht von Jehus Thronbesteigung setzt gelegentlich[53]) voraus, daß die Baalverehrer eine kleine Minorität in Israel waren, so wenige, daß sie nur gerade den Baaltempel in Samarien erfüllten. Die Erzählungen von Elias müssen also seinen Konflikt mit dem Könige sehr stark übertrieben haben.

Von großer Bedeutung ist ferner das Verhältnis der Eliasberichte zu denen von Elisa. Die Ähnlichkeit beider Erzählungsstoffe springt in die Augen: beide Propheten haben einen Knaben erweckt, den einzigen Sohn seiner Mutter[54]); beide den Ölkrug einer armen Witwe gefüllt

(Elisa 2. Könige 4); beide führen den Ehrennamen: „Israels Wagen und Streiter" (2. Könige 2, 12; 13, 14), d. h. sein Schutz und Schirm im Kriege. Wichtiger ist, daß von beiden die Salbung Jehus und das Königtum Hasaels (von Elisa: 2. Könige 8, 7 ff.) abgeleitet wird; und daß beide Jahves Sieg über den Baal herbeigeführt haben sollen, Elisa durch Jehus Mörderhand, Elias am Karmel. Daß die zuletzt genannten Ereignisse nicht zweimal geschehen sein können, ist klar: Jehu kann nur einmal gesalbt und die Baalspropheten können nur einmal ausgerottet worden sein. Es bleibt also nur die Wahl: entweder Elias oder Elisa. Nun haben wir einen im ganzen sehr glaubwürdigen Bericht (2. Könige 9 f.), der uns zu erzählen weiß, wie Elisa durch einen Boten den Gedanken einer Revolution in das Herz des wilden und profanen Jehu legte, wie dieser Gedanke in Jehu und den übrigen Kriegsobersten Feuer fing, so wenig sie auch sonst gewohnt waren, auf die Worte der Propheten, die sie für halbverrückt hielten, zu achten — die politische Situation in Israel war damals offenbar der Art, daß man unter den hohen Offizieren den Gedanken einer Revolution nur auszusprechen brauchte, um sie zu entfachen —, und wie Jehu den Haß der prophetischen Partei gegen den vom Hofe verehrten Baal benutzte, um die Dynastie zu entthronen und sich an die Stelle zu setzen. Mag nun auch das einzelne in diesem Bericht etwas dramatischer erzählt sein, als es sich in der nüchternen Wirklichkeit zugetragen hat, so sehen wir doch hier in die Motive der Handelnden so deutlich hinein, daß wir nicht zweifeln können: Elisa ist es, der Jehu salben und durch ihn den Baal stürzen ließ. So ist es also hier geschehen, wie es auch sonst in der Sage zu geschehen pflegt: das größere Gestirn hat das Licht des kleineren zugleich mit erhalten; die großen prophetischen Taten, der Sturz des Hauses Ahabs und die Ausrottung der Baalspfaffen, sind dem kleineren Manne von der Sage genommen und dem größeren gegeben worden, der im Vollbesitz des Geistes war. Ja selbst Elisas Ehrentitel: „Israels Wagen und Streiter" ist dem Elias zugeschrieben worden; aber Elias war nie-

mals Israels Schutzwehr gegen seine Feinde, sondern stets ein düsterer Unheilsprophet, eher ein „Verwirrer" Israels, wie Ahab ihn nennt, als sein Helfer; Elisa aber, der unter Jehus Dynastie in den immer schrecklicher werdenden Aramäerkriegen treu zu König und Volk gestanden hat, hat auf diesen Titel allen Anspruch.

So verstehen wir nun auch den eigentümlichen Widerspruch der Karmel- und der Horeberzählung: nach der ersten trägt Elias den Sieg über den Baal davon; nach der anderen verzweifelt er zuerst an Jahves Sache und schaut dann den Sieg, aber nur von ferne. Hier steht offenbar Historisches und Sagenhaftes neben einander: historisch ist Elias' Klage, daß er allein stehe, unverstanden in seinem Eifer, daß er es müde sei, für eine erfolglose Sache zu kämpfen; sagenhaft aber ist der große Triumph, den der geschichtliche Elias nicht mehr mit Augen gesehen hat. Demnach haben wir die Karmelgeschichte zu verstehen nicht als eine wirkliche Begebenheit aus dem Leben des Elias, aber als den Traum seines glühenden Herzens oder als den seiner Anhänger: was hätten sie mehr gewünscht, als daß Feuer vom Himmel falle und für den wahren Gott entscheide, und daß der Prophet die Baalspfaffen schlachten könnte mit eigener Hand! Man darf in dieser Verschiebung einen charakteristischen Zug religiöser Sage sehen: die Späteren ertragen es nicht, daß der hochgefeierte Mann Zeit seines Lebens nur aufs Sehnen und Glauben wie wir alle angewiesen war, und sie nehmen auch Anstoß an der so profanen Weise, wie dann schließlich der Baal aus Israel ausgerottet ward.

Die Horebsage aber hat zwar festgehalten, daß die entscheidenden Gottesgerichte erst nach Elias' Dahingang geschehen seien, aber sie hat einen deutlichen Ausdruck dafür gesucht, daß diese Taten doch im Geiste des Elias getan seien: er hat noch selber die Werkzeuge dafür gesalbt.

So ergibt sich, daß eine starke Verfärbung eingetreten ist. Die Sage hat die Gestalt dieses gewaltigsten Propheten ins Ungeheure vergrößert.

Auch in der Geschichte von Naboths Morde sind Einzelheiten durch die spätere Überlieferung leise verändert [55]). Naboths Grundstück lag nach der älteren Tradition (2. Könige 9, 26) nicht beim königlichen Palast von Samarien, sondern eine Strecke weit vor dem Tore von Jisreel; und Naboth hatte auch Söhne, die mit ihm getötet wurden; auch hier erkennen wir leise dichterische Umbildung der Verhältnisse, wonach die Dinge einfacher und faßlicher gestaltet werden.

Sehr viel stärker tritt natürlich das Sagenhafte in der Entrückung des Elias auf; hier ist selbst Mythisches eingeflossen.

So schließen wir, daß die Erzählungen über Elias Sage sind. Dies ist nun nicht etwa sonderbar, sondern vielmehr gar nicht anders zu erwarten. Denn die alte Geschichtschreibung Israels handelt zunächst von den Königen und ihren Taten. Zwar treten auch in solchen Berichten gelegentlich Propheten auf, dort nämlich, wo erzählt wird, wie sie in das Handeln der Herrschenden eingegriffen haben: so erwähnt die Geschichte von Jehus Aufstand sowohl den Elisa, der Jehu angestiftet, wie den Elias, dessen Prophezeihung Jehu erfüllt hat. Aber nur gelegentlich sprechen die alten Historiker von den Propheten. Eigentliche Geschichtschreibung, die sich ausdrücklich mit Propheten beschäftigt, haben wir erst im Buche des Jeremia, von der Hand wohl des Baruch: da ist die Stilgattung der strengen Historie in einem prosaischer und objektiver gewordenen Zeitalter auch auf die Darstellung des Prophetenlebens übertragen. Wo aber die Geschichte verstummt, da redet die Sage; denn das Volk vergißt seine Helden nicht. Freilich haben die Erzählungen, die es von ihnen berichtet, nicht in erster Linie die Absicht, das Geschehene zuverlässig wiederzugeben, sondern den Zweck, die Begeisterung, die die Mitlebenden empfunden haben, nun auch die Nachgeborenen schmecken zu lassen. Diese Art volkstümlicher Erzählungen sind also stark subjektiv: in aller Naivität tragen die Erzähler ihre Empfindungen ein und gestalten die Geschichten nach den Bedürfnissen ihres Gemüts. Und zugleich ist das Interesse des Volkes ein anderes. Es

wünscht, von dem privaten Leben seiner Helden zu hören. So entsteht die Sage, die man ja nicht gering achten soll; denn sie offenbart uns aufs schönste, was die alte Zeit bewundert und verehrt hat, und sie läßt uns die intimsten Blicke in das Leben des antiken Volkes tun.

So unterscheidet sich also die Sage von der mehr gelehrten, historischen Literatur im Ton und in der ganzen Haltung. Und nun blicken wir noch einmal auf die Eliaserzählungen zurück und suchen mit reinem Sinn ihren Geist zu fassen. Wer möchte da so stumpfen Sinnes sein, daß er nicht den poetischen Duft dieser Geschichten empfände! Nicht nüchterne Wirklichkeiten werden hier dargestellt, sondern große religiöse Wahrheiten sind hier in vollendete dichterische Form eingekleidet. Das Urteil also, dies alles sei Geschichte, ist schal und ungenügend. Die Dichtung ist es, welche die Ereignisse dramatischer macht, die Situationen pointierter, die Helden gewaltiger. Da werden die wirklichen Verhältnisse, unter denen die geschichtlichen Personen stehen, nicht immer festgehalten: das Volk denkt sich diese Personen kindlicher, mehr nach persönlichen und weniger nach sachlichen Motiven handelnd, als es in Wirklichkeit der Fall ist; da wird in aller Unbefangenheit auch manches erzählt, was nur der Dichter, aber nicht der Historiker zu erzählen vermag. So ist es sagenhafte Übertreibung, wenn Ahab zu allen Völkern der Erde gesandt und ihnen allen den Schwur abgenommen haben soll, Elias befinde sich bei ihnen nicht. Weniger grotesk klingt, aber doch ebenso unmöglich ist, daß König Ahab die Jahvereligion selbst verfolgt habe: aber ein König hat die Religion seines Volkes nicht so in seiner Hand, wie es diese naive Betrachtung annimmt. Die Sage stellt sich in ihrer Kindlichkeit vor, Ahab habe in eigener Person zusammen mit seinem höchsten Minister Futter für die Rosse gesucht; wofür der geschichtliche Ahab doch wohl geringere Beamte gehabt hätte. Die Sage weiß auch nichts von den staatsklugen Gedanken, die ihn zur Einführung des Baaldienstes bewogen haben, noch versteht sie seinen sachlichen Konflikt mit Naboth,

sondern sie motiviert alles einfacher: er ward von seiner Gemahlin verführt; so entschuldigt das Volk zugleich den eigenen König und mißt die Schuld der Fremden bei. Volkstümliches Interesse verrät sich, wenn von Elias erzählt wird, wie er in der Wüste wunderbar ernährt worden sei, und was für merkwürdige Dinge er im Hause der Witwe getan habe: hier ist das Fehlen des Namens der Frau ein deutliches Zeichen, daß wir uns auf dem Gebiet der Dichtung befinden. Sage ist es auch, wenn berichtet wird, was König und Königin in ihrem Zimmer geredet haben; dabei wäre die Frage, woher der Erzähler das wisse, — eine Frage, auf die jeder Historiker muß antworten können — eine Mißhandlung der treuherzigen Erzählung.

Schließlich erinnern wir noch an die Stilbeobachtungen, die wir im ersten Kapitel gemacht haben. Wir haben gesehen, daß diese Erzählungen noch deutliche Merkmale davon an sich tragen, daß sie der mündlichen Überlieferung entstammen. Wir haben z. T. feststellen können, wie sie in einer Geschichte allmählich entstanden sind.

Und damit haben wir den richtigen Gesichtspunkt für diese alten Erzählungen gewonnen. Wir können uns ihrer jetzt, da wir ihre Eigenart erkannt haben, von Herzen freuen: es sind unbewußte Dichtungen des Volkes — mögen auch die letzten Erzähler, die das Ganze gestalteten, noch manches hinzugefügt haben — ein schönes Zeugnis dafür, daß das Gedächtnis des Heros nicht untergegangen ist, daß es nach seinem Tode Menschen gegeben hat, die seine Gedanken verstanden, die ihn verehrten und bewunderten, die alle die großen Ereignisse der folgenden Zeit, den Sturz der Dynastien in Israel und Aram und die schrecklichen Aramäerkriege, von ihm abgeleitet, ja die zu ihm aufgeblickt haben wie zu einem der Gotteshelden am Himmel.

Weniger hoch als diese Sagen stellen wir natürlich die mancherlei legendarischen Zusätze, wie die Erzählung von dem himmlischen Feuer, das Ahasjas Boten verzehrt haben soll, oder von dem Wasser, mit dem Elias das Opfer am Karmel zu allem Überfluß begießen

läßt: denn ihnen fehlt gerade der eigentliche Schmuck der Sage, nämlich die Naivität.

Als den Sitz der Eliastradition haben wir die Kreise von Propheten und Laien zu denken, die sich um Elisa scharten. Diese Kreise sind es auch, welche die Gedanken des Elias weiter fortgesetzt haben, eine Tradition, in die dann später Männer wie Amos, Hosea und Jesajas eingetreten sind. Als Heimat der Erzähler haben wir vorwiegend das Nordreich anzunehmen: was auch daraus hervorgeht, daß Beerseba gelegentlich (1. Könige 19, 3) ausdrücklich eine judäische Stadt genannt wird. — Manche Anzeichen, besonders der altertümliche Ton der Erzählungen, belehren uns, daß die Sagen nicht zu lange nach dem Tode des Elias niedergeschrieben sein müssen. Besonders bemerkenswert ist, daß der Kampf gegen den volkstümlichen Gottesdienst, der ein Jahrhundert später die Prophetie charakterisiert, bei Elias vollständig fehlt. Hieran erkennt man, daß das Bild des Elias doch im ganzen treu bewahrt sein muß und nicht etwa vom Standpunkt der späteren schriftstellerischen Prophetie entworfen ist[56]).

Denn es würde ein schwerer Irrtum sein, wenn man glaubte, eine solche Sage könne nichts oder nur ganz wenig Historisches enthalten. Daß auch in der Eliaserzählung gewisse Hauptpunkte historisch sind, beweisen vor allem jene Anspielungen in der Jehuerzählung, die uns den Baaldienst des Hauses Ahabs und besonders Isebels, den erbitterten Kampf einer Prophetenpartei gegen König und Königin und selbst die Nabothgeschichte beglaubigen. Rückschlüsse können wir ferner aus der Erzählung von Athalja ziehen: da sehen wir, wie die Verehrung des Baal in Ahabs Familie erblich war, zugleich aber, daß das Volk von Juda den fremden Kultus haßte. Der Vater Isebels, Ithobaal, wird auch in den von Josephus mitgeteilten Fragmenten des Menander von Ephesus erwähnt[57]). Menander erzählte auch von einer unter Ithobaals Regierung vorgefallenen und ein Jahr lang dauernden Dürre, die nach der phönizischen Überlieferung auf einen Bittgang König Ithobaals hin durch heftige Gewitter beendet ward. Jose-

phus kombiniert diese Dürre mit der von Elias geweissagten. Also selbst die Hungersnot, von der die Eliassage berichtet, kann historisch sein. — Aber auch von solchen einzelnen Bezeugungen abgesehen, würden wir überzeugt sein, daß die Sage eine so gewaltige Figur ohne einen geschichtlichen Hintergrund niemals erfunden hätte; und wie hätte auch in den wenigen Jahrzehnten, die zwischen den Ereignissen und den Erzählungen liegen, eine vollständige Verschiebung des Geschichtlichen eintreten können?



III. Kapitel.

Bei solchem Quellenbefunde ist es natürlich unmöglich, eine Lebensgeschichte des Elias zu zeichnen; und nur das kann die Aufgabe sein, die Person und vor allem die Gedanken des Mannes zu erkennen. Wir gehen im folgenden zunächst von den wenigen beglaubigten Notizen über Elias aus und befolgen bei der historischen Verwertung der sagenhaften Erzählungen die Methode, daß wir uns nicht sowohl auf die einzelne, von Elias erzählte Begebenheit beziehen, sondern daß wir versuchen, das Typische daraus zu nehmen: ob Elias z. B. wirklich einmal wie Moses am Horeb weilte, lassen wir dahingestellt; aber wenn die Erzählung ihn so Mose gleichstellt, so wird darin sicherlich der Eindruck der Zeitgenossen von Elias hervortreten; die Szenen in Sarepta sind sagenhaft; daß sich Elias aber etwa in dieser Art auf phönizischem Boden benommen habe, stimmt zu dem übrigen Bilde sehr wohl überein und ist nicht zu bezweifeln. Ferner vergleichen wir das von Elias Berichtete mit dem, was wir anderswoher über verwandte Personen seines Volkes hören: wenn wir zu bestimmten Zügen der Eliastradition frappante Parallelen in weit entfernten und literarisch ganz unabhängigen historischen Quellen finden, dürfen wir uns wohl dem Vertrauen hingeben, auf festen geschichtlichen Boden gestoßen zu sein. Dabei muß es uns freilich genügen, bis zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu kommen und einige Hauptpunkte zu erkennen: eine ins einzelne gehende Scheidung des Historischen und Sagenhaften ist unmöglich[58]).

Elias ist ein Prophet, ein Nabi'. Das Prophetentum zur Zeit des Elias wies mancherlei verschiedene Gestaltungen auf[59]: da gab es Ekstatiker, die in schrecklichen Krämpfen Leibes und der Seele die Hand Jahves auf sich lasten fühlten; da gab es einige unter diesen, die von Jahve wunderbare Gesichte empfingen, die — so glaubte man von ihnen — im stande waren, mit ihren feineren Organen Dinge zu hören und zu sehen, die kein menschliches Ohr vernehmen und kein Menschenauge schauen kann, die etwa vorauszusagen vermochten, was übers Jahr geschehen werde, weil sie im Rat der Himmlischen, wo das Künftige beschlossen wird, gestanden hatten; ferner solche, die aus diesen geheimnisvollen Zuständen ein Gewerbe machten und sich für eine Belohnung von den Laien befragen ließen. Da saßen Propheten in Genossenschaften zusammen, um den Geist der Ekstase und Vision in sich zu pflegen, als eine Prophetenzunft. Da gab es einzelne, die zu groß waren, um in den Dingen des gewöhnlichen Lebens aufzugeben und auf die unwichtigen Fragen des Privatmannes zu antworten, sondern die dem Könige zur Seite standen und ihm in Krieg und Frieden, so oft er fragte, Jahves Willen verkündeten, so z. B. Elisa unter der Dynastie des Jehu. Und wieder hören wir von anderen, die selbständig auftraten, ungefragt, unwillkommen und unbelohnt, weil der Geist sie trieb, Jahves Zorn über dies sündige Volk auszuschütten; solche Männer sind Ahia, der gegen Salomo auftrat und den Aufstand des Jerobeam anstiftete, Micha ben Jimla, der dem Ahab nur Übles weissagte, Elisa unter der israelitischen Omridynastie; und hierher gehört auch Elias. So können wir also den Elias in eine uns auch sonst bekannte Klasse von Männern einordnen: er ist der Größte unter den prophetischen Heroen.

Freilich, das charakteristisch Prophetische, das schon die ältesten ekstatischen Nebi'im besitzen, ist auch bei ihm noch völlig deutlich. Die Sage setzt auch von ihm jene wunderbaren Zustände voraus, wo Jahves Geist den Menschen ergreift und ihn in rasendem Laufe dahinträgt, über Berg und Tal, mitten im Regen, eine ge-

waltige Strecke weit: wobei der Mensch übrigens auch einmal zu Schaden kommen kann — nachher findet man vielleicht seinen Leichnam, zerschmettert, in einer Schlucht (1. Könige 18, 12 ff. 46; 2. Könige 2, 16). Und doch wird Elias anderseits geschildert als ein Mann klaren Geistes: er weiß nichts von den Mitteln, wodurch Baals Propheten den Gott wecken: er redet mit vollem Bewußtsein im Namen seines Gottes. Auch die Gabe, wunderbar zu hören und zu sehen, besitzt er; man hat sich von ihm erzählt, er habe das Rauschen des Regens stundenlang vorher gehört. Und anders als bei gewöhnlichen Menschen wirkt sein Wort; er ist im stande — so glauben seine Zeitgenossen —, wirkende Jahveworte zu sprechen: er vermag in Jahves Namen dem Regen zu gebieten, und der Regen gehorcht! Dies also müssen wir uns vorhalten, wenn wir ihn verstehen wollen: er ist kein gewöhnlicher Mensch; sein ganzes Wesen macht einen seltsamen, überwältigenden, unheimlichen Eindruck; alle Wunder hat ihm seine Zeit zugetraut. Er hat „etwas, was jene Männer den Unsichtbaren näherstellte als den Menschen, etwas, was die einen faszinierte und die anderen, so das dämonisch große Gegenbild des Elia, die Isebel, zu rasendem Widerstand erhitzte"[60]. Zu dem Wunderbaren gehört auch die Art seines Auftretens: plötzlich zur Stelle, plötzlich verschwunden. Er redet kurz: gewaltige, flammende Worte.

Viele der Propheten gewöhnlichen Schlages mochten Elias in manchem ähnlich sein; aber er ist doch viel mehr als sie. Er verschmäht es nicht, Gaben von Gläubigen in Empfang zu nehmen; aber er ist weit entfernt, aus dem Prophetentum ein Gewerbe zu machen. Der große Mann mag sich einmal zur Not des Armen hinunterneigen und einer Witwe helfen; aber sein eigentlicher Wirkungskreis sind die großen Dinge, die das ganze Volk angehen. Er ist, wie auch andere zu seiner Zeit waren, ein „politischer" Prophet; aber er steht nicht wie die gewöhnlichen Politiker unter den Propheten auf Seite der Herrschenden, sondern er tritt vielmehr dem König entgegen: hierin also gleicht er einem Micha, dem Feinde Ahabs, einem Ahia, einem Samuel, als der

Sauls Königtum verwarf. Ja, mehr als Samuel und Abia, er steht im Gegensatz zu seinem Volke selbst: er weissagt Verderben über Israel. Er hat etwas in sich, was ihm mehr ist als sein Volk. Und hierin erkennen wir seine Verwandtschaft mit dem größten unter allen israelitischen Gottesmännern, mit Mose, der auch mit seinem widerstrebenden Volke ringen mußte, noch deutlicher aber mit den großen schriftstellerischen Propheten, die auf Elias folgten, mit der Kette der „Propheten", die mit Amos, Hosea, Jesajas beginnt. Alle diese Späteren weissagen wie Elias von Israels Schicksalen, sie sind Unheilspropheten, im Hader mit ihrem Volke. Sie sind die legitimen Fortsetzer des Werkes des Elias.

Was ist der Inhalt der Verkündigung des Elias?

Bei zwei großen Gelegenheiten ist Elias aufgetreten — beide sind historisch beglaubigt —,

bei der Einführung des Baalkultus,
bei dem Justizmord an Naboth,
für die Alleinverehrung Jahves in Israel,
für Recht und Gerechtigkeit;

beidemale Unheil verkündigend: Jahves Gericht über den Frevel; beidemale in derselben Stimmung: zornig glühend für Jahves gutes Recht, im „Eifer" für Jahve.

Damit haben wir den Herzpunkt der Prophetie des Elias getroffen. So faßt er selbst in der Sage das Werk seines Lebens zusammen: „Geeifert, geeifert habe ich für Jahve, den Gott der Zebaoth!"

Hiermit ist der Charakter des Mannes geschildert: er ist eifrig, zornig, eine leidenschaftliche Natur: die Männer dieser alten Zeit kann man mit einem Worte schildern, wobei wir freilich die vereinfachende Darstellung der Sage in Abrechnung bringen müssen. So ist Elias stets im Zorne, ergrimmt gegen Jahves Feinde, bei Gelegenheit auch freimütig hadernd mit seinem Gott. Von dieser Grundstimmung heben sich um so wirkungsvoller die Ausnahmen ab, von denen die Sage erzählt, da er einer gläubigen Seele freundlich hilft, oder jene sich tief

einprägende Szene unter dem Ginsterbusch, wo er selbst, der Gewaltige, einmal schwach wird wie ein anderer Mensch.

Und dem Heros gleicht der Gott, für den er streitet: Jahve ist ein eifriger, zornmütiger Gott; nur freilich, daß der Gott größer ist als der Mensch. Der Mensch verzweifelt, wenn er den Erfolg nicht sieht; aber Gottes Gerichte haben Zeit; freilich des Menschen Tage auf Erden sind kurz, Gott aber lebt in Ewigkeit. Und der Mensch ist auch weichmütiger als der Gott: Elias hadert mit Jahve, wenn ihm sein Walten zu hart, zu grausam erscheint.

Und wieder tritt uns bei diesem Worte „eifrig" jene große Reihe von Männern entgegen, die wir soeben mit Elias verglichen haben, von dem zornigen Moses an sie alle einig in dem Bekenntnis, daß der Eifer für Jahve sie verzehrt hat. Diese zahlreichen Parallelen verbürgen uns, daß die Sage Elias' Charakter richtig erfaßt hat.

So eifert Elias für Jahves alleinige Verehrung in Israel gegen den Baaldienst[61]).

Was König Ahab beabsichtigte, als er für seine Gemahlin dem tyrischen Baal, d. h. dem Melkart, den die Griechen Herakles nennen, in Samarien einen Tempel baute, hat die Sage nicht festgehalten. Sie begnügt sich mit der Vorstellung, daß er von seiner Frau dazu verführt ward, und mit dem Urteil, daß es ein Frevel wider Jahve war. Wir aber erkennen, daß Ahab politischen Erwägungen folgte. Eine bedeutsame Parallele finden wir dafür in Salomos Geschichte, der dem moabitischen Kamos, dem ammonitischen Milkom und der sidonischen Astarte „Höhen" errichtet hat (1. Könige 11, 7; 2. Könige 23, 13). Salomo hat diese Heiligtümer gebaut, gewiß nicht nur, wie die volkstümliche Überlieferung auch bei ihm erzählt, von seinen fremdländischen Frauen dazu bewogen, sondern zugleich im Interesse seines Staates: wenn er König in Ammon und Moab sein und mit Hiram von Tyrus im Bündnis stehen und Verkehr pflegen will, wenn seine Hauptstadt Jerusalem eine Empore der umwohnenden Völker werden

soll, so müssen die Götter seiner Untertanen und seiner Bundesgenossen dort ihren Kultus haben. Ebenso ist bei Ahab der Baalkult Folge eines Bündnisses[62]: der weitblickende Fürst schloß sich an das reiche Phönizien an: Tyrus war ja der große Markt, wo Israel die Erzeugnisse seiner Flur absetzen konnte und von wo Wohlstand und höhere Kultur in Israel einströmen mußten. Dies Bündnis aber schien um so mehr durch die Lage der Dinge gegeben zu sein, als Israel von den phönizischen Kaufmannsstädten — im Unterschied von seinen Nachbarn im Nordosten, den kriegerischen Aramäern, — keinen feindlichen Angriff zu erwarten hatte: die Phönizier haben, soweit wir wissen, Israel niemals bekämpft. Vielleicht hat man auch an gemeinsamen Widerstand gegen die damals immer näher rückenden Assyrer gedacht. Zu stande gekommen ist dieser Bund vielleicht schon zu Zeiten König Omris, des Vaters des Ahab; Omri war, wie wir aus assyrischer Tradition wissen, der Neubegründer des israelitischen Nordreichs. Darauf führt auch das Scheltwort des Elias an Ahab: „Ich habe Israel nicht verwirrt, sondern du und deines Vaters Haus" (1. Könige 18, 18). Und so liegt es ja in der Natur der Sache: die Ehe mit Isebel wird zu Lebzeiten Omris geschlossen worden sein und den Staatsvertrag besiegelt haben. Begreiflich genug, daß die fremde Königstochter mit hohen Ehren in Samarien aufgenommen ward; daß sie selbst, die stolze Königin[63], sich als Tyrerin dem halbbarbarischen Israel weit überlegen fühlte und tyrisches Wesen, auch im fremden Volke, nach Kräften begünstigte, und daß der König ihr, ihrem Gefolge, den Priestern und Propheten, die sie mitbrachte, und etwa einer Kolonie phönizischer Händler, die man herbeizuziehen sich bemühte[64], einen Tempel für ihren einheimischen Gott errichtete. Dabei war König Ahabs Absicht sicherlich nicht, sich dem Jahvedienst entgegenzusetzen. Er selber verehrte nach wie vor auch Jahve. Und wenn vielleicht auch die Höflinge und Vornehmen den neumodischen Baalkult mitmachten, so wird er dennoch in die niederen Kreise des Volkes schwerlich sehr weit gedrungen sein.

Die Masse des Volkes wird an dem neuen höfischen Gottesdienst vielleicht mehr oder weniger Anstoß genommen, aber ihn jedenfalls nicht für einen ungeheuren Frevel gehalten haben; und dies wird der historische Kern der Klage des Elias am Horeb sein, daß er allein stehe und sein ganzes Volk gegen sich habe. Ja, wenn der alte Gott Israels mit Gewalt durch einen neuen hätte ersetzt werden sollen, wenn man Jahves Altäre zerstört und seine Propheten ermordet hätte, dann hätte sich gewiß ein Sturm der Entrüstung erhoben. Aber von alledem war nicht die Rede; der Baaldienst blieb eine Privatsache des Hofes. So finden wir denn unter Ahabs Beamten auch Jahvepriester (2. Könige 10, 11) und, was mehr sagen will, in seinem Gefolge auch Jahvepropheten (1. Könige 22, 6). Das Israel jener Zeit war nicht monotheistisch, ja, es war nicht einmal konsequent monolatrisch[65]), d. h. es wurden in Israel neben Jahve gelegentlich auch andere Götter verehrt. Noch rauchten damals überall im Lande die Scheiterhaufen auf den uralten kanaanäischen Altären, zur Zeit des Elias längst von israelitischer Hand entzündet, wenngleich der Baal, d. h. der göttliche Eigentümer des Ortes, meist dem israelitischen Jahve gleichgesetzt wurde. Und auch Salomos Höhen, die er den fremden Göttern errichtet hatte, standen, von niemanden angetastet, bis auf Josias' Zeit (2. Könige 23, 13).

Später, als gegen Ahabs Baaltempel die Polemik einiger Jahvepropheten aufflammte, als diese und die Baalpropheten Isebels unter einander den erbittertsten Kampf begannen, mag auch die Haltung des Königs feindseliger geworden sein: diese Vertreter Jahves durchkreuzten ja in ihrer Intoleranz seine politischen Pläne; sie schleuderten furchtbare Worte gegen ihn und sein Haus, sie wiegelten das Volk gegen ihn auf; ja, diesen Männern war in ihrer Leidenschaft alles zuzutrauen: selbst Revolution und Königsmord! Damals mag Ahab also auch einige dieser Propheten verfolgt haben. — Eigentümlich ist, daß der König Judas mehrfach als der Frömmere gilt (1. Könige 22, 5. 8; 2. Könige 3, 14): er muß sich zu diesen Propheten und ihren Gedanken freundlicher gestellt haben.

Die Sage hat die ganze komplizierte Stellung Ahabs nicht festgehalten: sie hat den Gegensatz vereinfacht und vertieft: so wird er ein Unterdrücker der Jahvereligion.

Es herrscht damals eine Situation, gleichartig derjenigen, in der stets Propheten in Israel aufgetreten sind: zunehmender Wohlstand des Volkes, Israel aufgeschlossen den Einflüssen der Fremde, in fremder Sitte allen voran König und Hof; im Hintergrunde aber die immer näher ziehende Donnerwolke, die das Verderben bringen soll, hier das aramäische Reich von Damaskus. Aber gerade in solcher Zeit, wo die alten sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse sich immer mehr verändern, wird das Volk von einer gewaltigen Gährung erfaßt, und leidenschaftlicher Ruf nach den alten, bessern Zuständen wird laut. Propheten erstehen, die in der großen Katastrophe, die herannaht, Jahves Gericht über den Frevel erkennen. In ähnlicher Zeit haben Amos, Hosea und Jesajas von Assur, hat Jeremias von den Chaldäern geweissagt; gegen König Ahabs Baaltempel ist Elias aufgetreten.

Zu groß war seine Begeisterung für Jahve, als daß er den Baal neben ihm hätte dulden können. In seinem Herzen war nicht Raum für zwei Götter zugleich. Entweder Jahve oder Baal! Sie vereinigen zu wollen ist unerträgliche Halbheit. Höhnisch fordert er in der Sage das Volk auf, doch lieber Baal allein zu verehren. „Wie lange hinkt ihr auf beiden Knien? Ist Jahve der Gott, so folget ihm! Ist es Baal, so ihm!"

Das ist eine bewußte, exklusive Monolatrie, die den Synkretismus[66]) als Abfall verwirft. Zwar hat Elias nirgends die abstrakte Forderung der Monolatrie formuliert; für ihn handelt es sich nur um den Melkart von Tyrus und etwa noch den Baal-sebub von Ekron. Aber was von den Baalen gilt, gilt notwendig auch von jedem andern Gott. Man kann die Stimmung des Elias in die Worte fassen: Ich bin Jahve, dein Gott; du sollst nicht andere Götter haben neben mir; denn Jahves Name heißt ‚eifrig': er ist ein eifriger Gott (nach 2. Mose 20, 2 f.; 34, 14).

Es ist nicht leicht, die Stellung des Elias in der Religionsgeschichte in diesem Punkt richtig zu schildern. Denn einerseits ist sicher, daß er in dieser, jeden andern Gott ausschließenden Begeisterung für den e i n e n Jahve der Mehrheit seines Volkes unverständlich war; dies eben ist ja die Tragödie seines Lebens. Anderseits hat man doch auf seine Predigt gehört; er ist der „Verwirrer" seines Volkes geworden, wie man ihm vorwarf; er hat mit seinen Worten einen Brand entfacht, der das Haus des Königs ansteckte und verzehrte, so daß niemand übrig blieb. Und in Juda ist der Baal durch „das Volk des Landes" ausgerottet worden. Auch ist die Jahvereligion von Anfang an, schon von Mose Zeiten her, eine eifernde Religion gewesen, und schon in der ältesten Zeit ist die Verehrung des Baalpeor — Zeugnis dafür die alte Sage (4. Mose 25, 1 ff.) — als Sünde, als Abfall empfunden worden. Wir dürfen beide Reihen von Beobachtungen vereinigen, indem wir annehmen, daß in Elias und seinen Gesinnungsgenossen Stimmungen des ältesten Israel, die seit der Einwanderung in Kanaan in weiten Kreisen vergessen waren, und die nur unter wenigen fortlebten, jetzt in dieser Krisis des Volkes und der Religion wiederum auftraten. — Jedenfalls kennen wir die Bedeutung dieser Stimmung der Monolatrie für die Folgezeit. Schon die Eliassage zeigt, wie diese Gedanken weiter wirken: diejenigen, die sich diese Geschichten erzählten, haben den Synkretismus des Ahab nicht anerkannt; sie behaupten, Ahab habe nicht Jahve neben Baal verehrt, sondern sei von Jahve abgefallen: wer nicht allein für Jahve ist, der ist wider ihn. Die kommenden Propheten werden den Ton, den Elias angeschlagen hat, machtvoll weiter schallen lassen. Den Haß des Elias gegen Baal wird die Nachwelt hegen gegen jeden heidnischen Gott: die Götter der Heiden sind Nichtigkeiten; Jahve gehört die ganze Erde; er ist ihr Herr und Schöpfer. Der Haß gegen die fremden Götter wird in der Folgezeit Israels Elend noch verschärfen: es wird nicht nur verachtet werden als eine zertretene Nation, sondern zugleich verhaßt sein, ein odium generis humani [67]). Aber der jü-

dische Monotheismus wird, wenn die Zeit voll ist,
Herzen der Heiden gewinnen: das Heil kommt von d
Juden.

Doch das ist eine weitentfernte Zukunft, die El
mit vorbereiten half, aber von der er selber nic
ahnte. Wenn er selber das Programm der Monolat
nicht formuliert hat, so noch viel weniger das d
Monotheismus. Aber die Stimmung des Monothe
mus beherrscht ihn. Er hat die Frage gestellt, nicht,
Jahve mächtiger sei als der Baal, sondern ob Jah
oder Baal „der Gott" sei. Er hat die Ohnmacht d
Baal verhöhnt. Er hat, der Sage zufolge, in Jahv
Namen den neuen König über Aram gesalbt. Se
Anhänger erzählten sich, daß er auch auf phönizisch
Boden Wunder Jahves getan habe. Aber bedeutsam
doch, daß die Sage nicht hinzusetzt, was man in
späteren Zeit nicht verfehlt hätte zu berichten, daß
Witwe von Sarepta sich zu Jahve bekehrt habe. S
sagt nur: „Jetzt erkenne ich, daß du ein Gottesma
bist, und daß Jahves Wort in deinem Munde Wahrh
ist." Auf höherem Standpunkt steht schon das B
kenntnis des von Elisa geheilten Aramäers Naema
„Jetzt erkenne ich, daß kein Gott auf Erden ist, es
denn in Israel" (2. Könige 5, 15). Aber freilich,
fügt die Bitte hinzu, sich Erde von Kanaan mitnehm
und im Tempel des Rimmon zu Damaskus ausschüt
zu dürfen, um so auch in fremdem Lande auf Jahv
Boden zu stehen und zu Jahve beten zu können — e
Bitte, die Elisa bewilligt. Diese Heroen, Elias und El
eifern für Jahve in Israel; kommen sie mit Fremden
Berührung, so denken sie auch da nur an Jahve. N
mals hätte Elias in Sarepta einen anderen Gott v
ehrt. Aber Theorien haben sie nicht ausgesproch
Dennoch ist Elias ein Markstein in der Entstehung d
Monotheismus.

Daß Elias wider den Baal kämpft, hat offenb
zuerst den Grund, weil Baal dem Jahve in Israel d
Rang streitig macht. Er eifert für Jahve und dar

wider den fremden Gott. Aber Elias hat auch positiven Haß gegen den Baal. Jahve und Baal sind nicht etwa ähnliche Personen, die nur zufällig im Streit um die Herrschaft wären, sondern sie sind im Innersten verschieden; sie vertreten entgegengesetzte Prinzipien. Baal ist die Verkörperung der Naturreligion Kanaans; Jahve aber ist der ernste, zornige Gott der Väter, der Wüste, des Horeb.

Die Eliassage hat den Propheten und seinen Gott aufs herrlichste gezeichnet; aber sie hat wenig von dem Charakter Baals festgehalten; begreiflich genug: viel zu bitter war die Feindschaft gegen ihn, als daß man auch nur seinen Namen in den Mund hätte nehmen mögen. Aber ein Wort Jehus gibt uns erwünschten Aufschluß: als König Joram, Ahabs und Isebels Sohn, nichtsahnend dem Mörder entgegenfährt, redet er ihn an: „Bringst du Gutes, Jehu?" Jehu antwortet: „Wie Gutes? noch währt die Unzucht deiner Mutter Isebel und ihre viele Zauberei!" — Hier haben wir in zwei Worten den Eindruck des Israeliten vom tyrischen Baaldienst: er ist Unzucht und Zauberei. Sicherlich ist ein solches Wort nicht einfach eine objektive Schilderung der phönizischen Religion, sondern das Scheltwort eines Feindes, der sich bemüht, möglichst beschimpfend zu sprechen: er nennt ja die Mutter des Königs eine Dirne und Zauberin, ein unzüchtiges Weib, das mit ihren Zauberkünsten die Männer berückt [68])! Und wir wissen aus der Religionsgeschichte, nicht nur des Altertums, zur Genüge, wie schonungslos die Religionen einander zu bekämpfen pflegen. Aber anderseits ist dieser Vorwurf der Unzucht und Zauberei auch gewiß nicht einfach erfunden. Wir erkennen aus zahlreichen Nachrichten, wie richtig der Israelit mit dem Worte „Unzucht" den Baaldienst charakterisiert [69]). Eine große Rolle spielte in dieser Religion die Wollust: im Taumel der geschlechtlichen Lust nimmt der Baalverehrer an dem Leben seiner Gottheit teil. Und dieser Kult ist zugleich „Zauberei": auch das ein Schimpfwort; denn schwerlich glaublich ist, daß die Königin Israels „Zauberei" im eigentlichen Sinne, d. h. die verruchte Kunst, die den Menschen durch allerlei

geheime Praktiken etwas Böses antun will, getrieb[illegible] habe. Dergleichen hat in Phönizien sicherlich nic[illegible] anders als in Babylonien als verboten gegolten. Vi[illegible] mehr, was den Israeliten am Baalkult auffiel, das w[illegible] die „weiße Magie", durch die man allerlei Böses v[illegible] sich abzuwenden und den argen Zauber zu vereite[illegible] hoffte[70]. Aber auch diese Art der Gegenzauberei ve[illegible] pönt die prophetische Partei[71]: sie will nichts wiss[illegible] von dem dumpfen Aberglauben und dem Gotteszwan[illegible] Und in ihrer leidenschaftlichen Abwehr läßt sie sich a[illegible] so feine Unterschiede wie „Zauber" und „Gegenzaube[illegible] nicht ein; sie schleudert der eigenen Königin die furc[illegible] bare Anklage ins Gesicht, sie sei eine Hexe, sie trei[illegible] das menschenfeindliche und todeswürdige (2. Mose 2[illegible] 17) Verbrechen der Zauberei! — Zu dieser kurz[illegible] Charakteristik aus Jehus Mund stimmt die lebe[illegible] dige Beschreibung der Propheten Baals in der Elia[illegible] sage, wie sie am Karmel in heiliger Raserei um de[illegible] Altar tanzen und sich „nach ihrer Religion" mit Schwe[illegible] tern verwunden, bis sie von Blut triefen. Der wil[illegible] Sinnentaumel des Baal vereinigt die Wollust des G[illegible] schlechtsgenusses und die schwärmerische Verzückung, [illegible] der man den Schmerz nicht mehr empfindet. Das [illegible] der Baal, ein wollüstiger und blutgieriger: ein böser Go[illegible] Wahrlich eine große Gefahr für Israel, daß diese Re[illegible] gion, jetzt mit dem Zauber einer höheren Kultur ve[illegible] bunden und vom Hofe protegiert, die besten Instink[illegible] Israels verdarb.

Mit welchem grimmigen Haß die Propheten dies[illegible] Baal betrachtet haben, wird deutlich aus der Art sein[illegible] Ausrottung: Jehu hat alle seine Propheten und Priest[illegible] getötet, den heiligen Pfahl verbrannt, den Malstein ze[illegible] trümmert, den Tempel zerstört und zum öffentlich[illegible] Abort gemacht! Auch in Juda ward der Baalspriest[illegible] vor dem eigenen Altar geschlachtet (2. Könige 11, 1[illegible] Die Sage erzählt, Elias habe die Baalspropheten g[illegible] tötet mit eigener Hand. Der Haß gegen den Baal h[illegible] eine Energie, vor der uns Nachgeborene schaudert.

So ist Elias' Kampf gegen den Baal zugleich e[illegible] Kampf gegen die Naturreligion. Elemente aus d[illegible]

kanaanäischen Naturreligion aber waren damals tief in die Religion Jahves eingedrungen. Als die Israeliten in Kanaan heimisch geworden waren, hatten sie mit dem Getreide- und Weinbau und seinen Segnungen auch den Baal Kanaans übernommen und ihn mit ihrem Jahve, dessen Verehrung sie mitbrachten, vielfach identifiziert. Seitdem führte Jahve viele Attribute des Baal, und man verehrte ihn an den alten Baalheiligtümern in der von Kanaan erlernten Weise. Da stand Jahves Altar unter dem grünen Baum und auf der Bergeshöhe, wo sonst der Baal gehaust hatte. Jetzt spendete Jahve, wie sonst der Baal, Korn und Öl und Wein. Das große kanaanäische Fest, das Herbstfest, wo der Bauer dem Spender alles Guten, dem Gott der Fruchtbarkeit, dankbar den Zins des Landes darbringt, war jetzt ein Jahvefest. Dazu waren viele künstliche Symbole, charakteristisch für die Kultur Kanaans, aber dem Wesen des alten Wüsten-Jahve möglichst fremd, die kunstvoll geschnitzten Pfähle, die schön behauenen Malsteine, die ehernen Altäre, die Gottesbilder, auch von Israel übernommen worden. Ja, auch die Wollust war Jahve heilig geworden; erst Josias zerstörte die Stätte, wo das schändlichste Gewerbe am heiligen Orte in Jahves Namen getrieben wurde; dieser Ort waren Zellen am Tempel von Jerusalem (2. Könige 23, 7)! Namentlich seitdem sich Israel unter den Königen zu völliger Beherrschung des Landes erhoben hatte, war der Strom kanaanäischer Kultur und Religion unaufhaltsam in die Jahvereligion eingedrungen. Goldene Stiere standen in den königlichen Heiligtümern des Nordreiches; der Tempel von Jerusalem war errichtet von fremden Händen, nach fremdem Muster, ausgestattet mit fremdartigen, kunstvollen Geräten, mit einem gegossenen Altar, geschmückt an Türen und Wänden mit fremden Symbolen: alles in allem einem Tempel Baals viel ähnlicher als einer Behausung, in welcher der alte Jahve der Lade würdig wohnen konnte. Die fremde Religion hatte den Jahvedienst durchsetzt.

An Reaktionen dagegen hat es nicht gefehlt.

Es gab in Israel Strömungen, die den kanaanäischen Gottesdienst mehr oder weniger ablehnten, die

über die goldenen „Kälber“ spotteten — man vergleiche die gewiß sehr alte Sage 2. Mose 32 — und die Verfertigung von Bildern der kanaanäischen Göttin Ascbera für einen großen Frevel erklärten (1. Könige 15, 13). Solche altväterische Gesinnung wird sich am längsten an den Rändern des Fruchtlandes zur Steppe hin gehalten haben; kein Zufall ist es, daß Elias aus Gilead stammt.

Wir hören von „Nasiräern“, die mit den Propheten zusammen als Jahve besonders heilig genannt werden, und die unter anderem das Gelübde übernommen hatten, keinen Wein zu trinken. Der Wein war eine der köstlichsten Gaben des alten Baal und des neuen Jahve-Baal; wir dürfen in dieser eigentümlichen Enthaltung einen Rest vormaliger nomadischer Lebensweise sehen; ist doch auch im Islam aus demselben Motiv der Wein verboten.

In der Zeit des Elias kamen die Rechabiten auf, ein Geschlecht, das in seinem Eifer für Jahve Arbeit und Lebensweise des Bauern verschmähte; sie tranken keinen Wein, bauten kein Haus, säten keinen Samen, pflanzten keinen Weinberg, sondern wohnten in Zelten ihr lebelang (Jer. 35, 6 ff.): sie lebten mitten in Kanaan wie Nomaden in der Wüste. Und dies im Namen Jahves! Sie werden, so dürfen wir uns vorstellen, Israels gegenwärtiges Leben als einen Abfall von Jahve betrachtet haben und Feinde der das Fremdländische begünstigenden Omridynastie gewesen sein[73]).

Elias war kein Nasiräer; aber doch lebt in ihm etwas von jenem Geiste. Auch von der andern Seite ist die Gleichheit der Ziele anerkannt worden; wir hören, daß die Rechabiten Jehus Revolution und seinen Eifer für Jahve freudig begrüßt und unterstützt haben (2. Könige 10, 15 f.).

Auch Elias protestiert im Namen der alten Jahvereligion gegen den neumodischen Baaldienst. Schon seine Tracht zeigt ihn als einen Mann der alten Zeit: er trägt nicht die moderne weichliche Kleidung, sondern den rauhen Pelzmantel mit dem Ledergurt. Er wohnt nicht wie der Bauer auf der Scholle; sondern er weilt

in den Schluchten, auf den Bergen, in den Steppen, fern von den Wohnungen der Menschen. Er führt ein Wanderleben, das die Sage — und vielleicht nur die Sage — als eine beständige Flucht motiviert. Denn auch sein Schüler Elisa muß, als er Prophet wird, aufhören, ein Bauer zu sein; er schlachtet die Rinder, die bisherigen Genossen seiner Arbeit. Und Elias sucht Jahve nicht in den Tempeln bei den kostbaren Bildern, sondern in der wilden Einsamkeit des Horeb. Er vertritt den Jahve der Wüste, des Sinai, des Moses. Jenem uralten Gottesmann stellt ihn die Sage gleich; vielleicht, daß er sich auf ihn berufen hat: auch ihm ist Jahve auf dem Horeb bei „der Höhle" erschienen, und am Nebo ist er wie Moses verschwunden.

Wie sich also das Bild des Baal, das Elias haßte, noch heute lebendig darstellen läßt, so noch viel mehr das Bild des Jahve, für das er eiferte. Der Jahve des Elias ist der Gott der Wüstenzeit, der alten, rauhen Zeit, der furchtbare Gott, der sich in den schrecklichsten Naturerscheinungen offenbart. Und zugleich der Gott Israels. Wenn man der großen Taten der Väter gedenkt, dann tritt dieser Jahve vor Augen. Höchst bezeichnend und gewiß authentisch ist, daß der Gott des Elias „Jahve Zebaoth" heißt: das ist der uralte Name des Kriegsgottes Jahve [73]).

So wird Elias das Feine, Polierte, Üppige der phönizischen Kultur gehaßt haben als ein Mann der alten Zeit und ein Streiter des kriegerischen Jahve. Eine Fülle von Parallelen aus der Geschichte der Prophetie bestärkt uns, daß diese Zeichnung des Eliasbildes richtig ist. Da ist Ahia, der dem Salomo grollte, gewiß nicht nur wegen der drückenden Fronen, die dem Volk die Hauptbeschwerde sein mochten, sondern zugleich, weil er im Namen des alten Jahve gegen die neumodischen Kulte des Königs eiferte. Eine ähnliche Stellung nimmt schon Samuel ein [74]): Saul mag sich des gefangenen Amalekiterkönigs Agag erbarmen und den Bann, den doch Jahve befohlen hat, an ihm nicht vollstrecken; aber der Gottesmann kennt das neumodische Mitleid mit dem Jahve-Verbannten nicht; er zerhaut

selber den Agag in Stücke vor Jahve in Gilgal. So sind Abia und Samuel hierin Elias' Vorgänger; Amos, Hosea und in manchem auch Jesaias seine Nachfolger: auch das sind Männer, die über die moderne Üppigkeit und Pracht zürnen, mit denen die oberen Stände, hochmütig ihren Gott und unbarmherzig das Elend der Armen vergessend, ihr Leben schmücken, Männer, die sich ärgern über menschliche Kunst und Kraft, die Jahves Gericht verkünden

über jeglichen hohen Turm,
über jegliche ragende Mauer;
über alle Tartessus-Schiffe[75]),
über alle köstlichen Barken.
Da beugt sich des Menschen Stolz,
da sinkt der Männer Trotz,
und erhaben ist Jahve allein
an jenem Tag (Jes. 2, 15 ff.).

Auch bei diesen Anfängern der schriftstellerischen Prophetie ist also wie bei Elias der Gegensatz des altväterischen Israel gegen die ausländische, hoffärtige Mode noch zu erkennen.

Fassen wir alle diese Nachfolger und Vorgänger des Elias in ein Bild zusammen, so stehen wir vor einer großen prophetischen Bewegung, die das Testament des Moses in Israel vollzogen hat, die das Altjahvistische und Altisraelitische vertritt, und die zu Ahabs Zeit, unter dem Gegendruck des phönizischen Wesens, hoch emporsteigt. Verstehen können wir diese Bewegung nur unter der Voraussetzung, daß das Nabi-tum aus der ältesten Zeit Israels stammt[76]) und darum auch die alten Anschauungen so lange bewahrt hat. So begreifen wir also Elias als ein wichtiges Glied in einer langen und bedeutsamen Kette.

Gegen die Elemente des Naturdienstes in der Jahvereligion selbst hat Elias, soweit wir wissen, nicht geeifert. Auch im Kampf gegen die Naturreligion hat er nur das erste, nicht das letzte Wort gesprochen. Aber der Jahve, der in Elias gegen den tyrischen Baal kämpfte, hat sich später auch gegen den einheimischen Baal gewandt. Der Kampf begann gegen die Buhlschaft und Zauberei der

Isebel, aber er wurde fortgesetzt gegen die Buhlschaft und Zauberei in Israel selbst; denn Israel selbst, so werden die Späteren behaupten, ist der Samen der Zauberin und Buhlerin (Jes. 57, 3.). Eine große Bewegung setzt auch hier mit Elias ein. Jahve hat doch schließlich den Baal ausgetrieben. Die grünen Bäume und die fließenden Quellen, die Malsteine und die goldenen Stiere, die heiligen Dirnen und die Buhlknaben: schließlich ist doch alles dies in die Flucht geschlagen worden von dem Jahve des Elias.

Aber Jahve ist mehr als der Gott des rauheren und weniger verdorbenen Volkes; er ist für Elias zugleich der Gott des Rechts. Bei dem Morde an Naboth ist Elias aufgetreten im Namen des Gottes, der Recht und Gerechtigkeit in Israel will, und der das unschuldig vergossene Blut rächt. „Ich habe Naboths und seiner Söhne Blut gestern gesehen und will es dir heimzahlen auf diesem Acker hier."

Auch dies ist nicht neu. Im Gegenteil, daß vergossenes Blut gen Himmel nach Rache schreit, und daß Jahve selbst Bluträcher sein will, wenn keine andere Stimme spricht, das war uralte Überzeugung. Davon redet schon die Sage von Kains Brudermord. Aber unerhört war doch auch in Israel diese Energie, mit der Elias gegen Naboths Mörder geeifert hat. Denn die Sünden der Könige beurteilte man anders als die privaten. Die schrecklichen Bluttaten Salomos, der seinen eigenen Bruder und den hochverdienten Feldhauptmann seines Vaters töten ließ, wurden entschuldigt; denn der israelitische König, der sich gegen seine Nebenbuhler behaupten will, muß manches tun, was dem Privatmann nicht verziehen werden könnte. Und Vergewaltigungen der Niederen durch die Oberen war man gewohnt. „Im alten Orient, und auch noch im gegenwärtigen, gehören solche Vorkommnisse zu den Alltäglichkeiten, die jedermann hinnimmt als etwas Selbstverständliches" [77]). Aber Elias denkt anders: Mörder ist Mörder, und wenn es der König selber wäre! So hat er Ahab einen schimpflichen

Tod geweissagt, nicht des Baal wegen, sondern um Naboths willen. Und hierin ist er von seinem Volke verstanden worden. Diese Gerichtsverkündigung gegen den Mörder Ahab fand ein Echo im allgemeinen Gewissen[78]): das bezeugt jenes Wort, das Jehu spricht, als er das Gericht an Ahabs Fleisch und Blut vollzieht.

Auch dieser Glaube, daß Jahve der Gott des Rechtes und der unterdrückten Unschuld ist, hat bei Elias eine bestimmte Färbung. Wie er im Baal auch die neue ausländische Kultur bekämpft, so streitet er auch gegen den Mörder Naboths als gegen den neumodischen Despoten im Namen der alten Freiheiten Israels.

Naboths Verbrechen war nichts anderes als das zähe Festhalten am Überlieferten. Er würde es für eine Sünde erachtet haben, seinen Erb-Acker zu verkaufen. „Jahve bewahre mich, dir meiner Väter Erbe zu veräußern!" Naboth ist uns also die Verkörperung des alten, treu an den Satzungen der Väter festhaltenden Israel; Ahab dagegen die eines Königtums, das unter dem Einfluß fremder Staatsanschauung Despotismus werden will. Denn „wir dürfen sicher sein, daß damit nur ein Fall unter vielen der Nachwelt überliefert ist" [79]); und auch das wird uns ausdrücklich erzählt, daß auch dieser Frevel des Königs auf tyrisches Wesen zurückging. Isebel ist schuld auch an der Bluttat. Die fremde Königin kennt nicht den israelitischen Gott und das israelitische Recht; sie hat eine andere Vorstellung vom Königtum: ist das ein König, der nicht einmal ein Grundstück erwerben kann, wenn er es wünscht? Als tyrisch hat man auch wohl das frivole Benutzen des frommen Brauches des Fastens für die eigenen gottlosen Zwecke empfunden; auch die Römer sprachen von „punischer Treue". Diesem Bilde des Königtums Ahabs können wir aus anderen Quellen [80]) hinzufügen, daß Ahab, oder vielleicht schon Omri eine Einteilung des Volkes nach Verwaltungsbezirken, wie zuvor schon Salomo, versucht hat, eine Neuerung, die wohl die Macht der Stämme und der in ihnen führenden Familien durchkreuzen und natürlich zugleich Steuerzwecken dienen sollte, die aber als Durchbrechung der uralten, von Gott selbst geordneten

Stammeseinteilung auch religiös verdächtig sein mußte. Davids Dynastie ward entthront, als sie Israels Freiheiten antastete; auch den Despotismus des Hauses Ahabs hat Israel nicht ertragen.

Auch hierin ist Elias Ahnherr einer großen Zahl von Söhnen. Alle die kommenden Propheten werden für das gute alte Recht und die Sitte der Väter eifern; sie werden sich der Bedrängten und Unterdrückten annehmen auch gegen König und Beamte, und sie werden mit ihren Sympathien nicht auf der Seite des Besitzenden stehen, sondern der Armen, die unter den neuen sozialen Verhältnissen leiden, und die man von Haus und Hof treibt. Im Namen Jahves aber, der das Recht will, wird man den Baal aus Israel treiben; dieser Jahve, der Gott der Gerechtigkeit und der Sittlichkeit, ist der Gott der ganzen Welt geworden. Und der Gott, der selber vollkommen ist, und der will, daß auch seine Kinder vollkommen seien, ist der Gott des Evangeliums.

Altisraelitisches Wesen stellt Elias in seiner Person dar; sein Ziel ist, das Unisraelitische auszutreiben; beim Leben des Gottes Israels schwört er; und wer Jahve beleidigt, der kränkt nach Elias auch Israel (2. Könige 1, 3). Aber doch ist sein Kampf gegen den Baal nicht ein Kampf gegen die fremde Nationalität als solche. Wie hätte man sonst von ihm erzählen können, daß er in dem sidonischen Sarepta zu Gast gewesen sei! Und auch Elisa hat sich, so weiß es die Sage, in Friedenszeiten freundlich zu den Aramäern gestellt (2. Könige 5). Elias' Gott ist also mehr als der Gott eines Volkes. Jahve ist ihm mehr als Israel.

Über Jahve konnte er sein Volk vergessen. Wäre er nur ein Patriot gewesen, dem das Wohl seines Volkes das Höchste ist, so hätte er die Fehler des Königs verziehen; denn Ahab war ein tapferer (1. Könige 22, 34 f.), edelmütiger (20, 31) und auch erfolgreicher (Kap. 20) Monarch, Israels Mauer gegen die Aramäer. Aber Elias kennt etwas, was ihm mehr ist als die Nation; höher als das nationale Gedeihen steht ihm Jahve und

die Gerechtigkeit. So ist die tapfere Dynastie Ahabs in Jahves Namen ausgerottet worden.

Ja noch mehr. Jahve wendet sich in Elias gegen Israel selbst[81]). Eine schreckliche Hungersnot hat der Prophet geweissagt; in den schweren nationalen Nöten, in den furchtbaren Aramäerkriegen seiner Zeit, die Israel zerfleischten, wo der Patriotismus dringend geboten hätte, daß ganz Israel einmütig zusammenhielt, wo man gerade auf die Propheten als die Ratgeber im Kriege rechnete, stand Elias im Geist auf der Seite der Feinde. Diese Kriege sind ihm Jahves Gericht über das abtrünnige Israel. Der Gedanke an eine entsetzliche Zukunft seines Volkes — so faßt ihn die Sage auf — erfüllt ihn nicht mit Trauer, sondern ist ihm ein Trost! Man hat ihm zugetraut, daß er den grausamen Hasael gesalbt habe: Israels fürchterlichster Feind ein Gesalbter Jahves! Ja, mag Israel untergehen bis auf einen kleinen Rest, wenn nur Jahve triumphiert!

Hierin besonders stehen wir bei Elias vor einer großen Epoche. Bisher war Jahve zu einem großen Teil seines Wesens Israels Nationalgott gewesen; jetzt aber hebt ihn die Begeisterung der Propheten mächtig über die Schranken seines Volkes empor; ja er tritt, wenn es sein muß, wider Israel auf. Damit ist zum ersten Male das Wort ausgesprochen, das die Späteren zu einer schrecklichen Weissagung über Israel gestalten: Jahve ist mehr als Israel; Jahve stellt Forderungen an Israel; Israel erfüllt diese Forderungen nicht; darum vernichtet Jahve Israel von der Oberfläche der Erde! — Und so ist es geschehen: Jahve ist der Gott der ganzen Welt geworden; aber Israel liegt zertreten am Boden. Den späteren Geschlechtern gilt es als eine göttliche Paradoxie, daß Jahve ein Volk wie Israel überhaupt sich habe erwählen können.

So ist Elias eine große Weissagung für die Zukunft. Sein Kampf gegen den Baal, sein Eifer für den Gott des Rechts, der mehr ist als ein Gott Israels, sind nur das Vorspiel einer gewaltigen Bewegung. Elias ist wie ein Berg

in der Ebene, von dem man aber das gewaltigere Hochgebirge schaut. Noch ist bei ihm nichts formuliert, nichts als Gedanke ausgesprochen: nur bei ganz bestimmten Anlässen mit ganz bestimmten Weissagungen ist er aufgetreten. Andere müssen ihm folgen, klarer, bewußter. Keiner aber der Nachfolgenden hat ihn an Gewalt der Person überboten. Von keinem andern Propheten hat man Geschichten erzählt, die den Sagen von ihm gleichen.

Noch die späteste Überlieferung hat ihn nicht vergessen. Die Legende[82]) erzählt von einem Brief, den er an König Joram von Juda geschrieben haben soll; noch später wird eine „Offenbarung des Elias" erwähnt, die Paulus zitiert hat (1. Kor. 2, 9). Spätprophetische Überlieferung wußte von einem Boten, der Jahve den Weg bahnen, von einem Vorläufer, der dem großen und schrecklichen Tage Jahves vorangehen soll, um Israel zu sichten, „um das Herz der Väter zu den Söhnen zu kehren und das Herz der Söhne zu den Vätern" [83]): diese, ursprünglich wohl mythologische Figur hat man mit Elias gleichgesetzt[84]). Die Apokalyptik erzählt von zwei gewaltigen Heroen, ursprünglichen Göttern, die mit dem Tier des Abgrundes in der letzten Zeit kämpfen müssen: die jüdische Überlieferung wußte niemanden, der würdiger für diese Rolle sei, als Moses und — Elias[85]).

Jesus ben Sira[86]) singt von ihm:

„Bis erstand ein Prophet wie Feuer,
seine Worte wie ein glühender Ofen;
Der ihnen zerbrach des Brotes Stab,
machte ihr Volk durch sein Eifern klein[87]);
Durch Gottes Wort den Himmel verschloß[88]),
dreimal Feuer herabrief.
Wie furchtbar warst du, Elias!
ein Mann wie du sei stolz!
Du erwecktest einen Leichnam vom Tode,
aus dem Hades nach Gottes Gefallen;
Und stürztest Könige zur Grube,
Fürsten von ihrem Bette[89]).
Du vernahmst am Sinai Strafen,
auf dem Horeb Rachegerichte;

Salbtest die Könige der Ahndung[90]),
den Propheten[91]) für dich zum Ersatz.
Du wardst zur Höhe entrückt im Sturm,
durch feurige Scharen zum Himmel.
Die Schrift sagt, du seist für einst bestimmt,
den Zorn[92]), eh' er entbrennt, zu stillen;
Der Väter Herz zu den Söhnen zu wenden[93]),
und herzustellen Israels Stämme[94]).
Selig der, der dich schaute und starb;
seliger du selbst, denn du lebst[95])!

Im frühen Mittelalter sind apokalyptisch-christliche Weissagungen von Elias' Kampf mit dem Antichrist mit germanischen Mythen vom Götterkampf und Weltbrand verschmolzen; ein schönes Denkmal dafür ist das herrliche Mittelstück des „Muspilli" genannten Gedichtes aus dem geistlichen Buche König Ludwig des Deutschen*):

„Das hört ich sagen, die es sicher wissen,
Daß der Antichrist werde mit Elias streiten.
Der Verstoßne ist gewaffnet, nun hebt er den Streit an.
Die Kämpfer sind kräftig, der Kriegsgrund ist so wichtig.
Elias streitet um das ewige Leben,
Er will die Rechtliebenden am Reich erhalten,
Deshalb wird ihm helfen, der des Himmels waltet.
Aber der Antichrist steht dem Altfeind bei,
Steht dem Satan bei, der ihn doch sinken macht.
Drum wird er auf der Walstatt wund niederfallen
Und selbiges Tages sieglos werden.
Doch glauben auch viele weise Gottesmänner,
Daß Elias sein Leben lasse im Kampfe.
Wenn Elias' Blut auf den Boden trieft,
Dann entbrennen die Berge; von den Bäumen bleibt stehen
Fest nicht einer; die Flüsse vertrocknen,
Die Sümpfe schwinden ein, es schwelt von der Lohe der Himmel,
Der Mond fällt nieder, es brennt Mittelgart[96])
Kein Stein bleibt stehen, dann fährt der Straftag ins Land,
Mit Lohe sucht er die Lebenden heim:
Kein Mensch kann dem Blutsfreund helfen gegen das Muspilli[97]).
Wenn das breite Fruchtland völlig verbrennt,
Und Feuer und Wind es völlig wegfegt,

---

*) Ich verdanke diese Übersetzung der Güte des Herrn Professor Roediger in Berlin.

Wo ist dann das Blachfeld, da man einst mit den Bluts-
freunden stritt?
Das Feld vom Brand verzehret, die Seele angstvoll beschweret.
Wie soll sie Buße zahlen? Sie fährt in Höllenqualen"[98]).

Offenbar hat unsere streitbaren Vorfahren die Gestalt des heldenhaften Propheten angezogen. Wir, ihre schwächeren Nachkommen, denken noch ebenso wie sie. Kein Prophet scheint uns gewaltiger als der Glaubensheld Elias.



Anmerkungen.

1) Eine ästhetisch - literargeschichtliche Behandlung der alttestamentlichen Erzählungen findet der Leser in meiner „Israelitischen Literatur" in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart" Bd. 1, 7 S. 65 ff. und im Kommentar zur Genesis 2. Aufl. Einleitung S. I ff. XXXI ff.

2) Zur Geschichte der Genesiserzählungen vgl. Kommentar zur Genesis 2. Aufl. Einleitung S. XXXI ff.

3) Die wichtigsten neueren Kommentare zu den Königsbüchern stammen von Klostermann, Benzinger und Kittel, von denen der letztere inhaltlich der bedeutsamste ist; für die Reinigung des Textes von Zusätzen ist grundlegend Wellhausen, Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments 2. Druck S. 281 ff.; einen kritisch edierten hebräischen Text bieten Stade and Schwally, The Books of Kings in Hebrew und Kittel in „Biblia Hebraica".

4) Im Hebräischen heißt es, daß die Raben Brot (und Fleisch) am Morgen, (und Brot) und Fleisch am Abend bringen. Die eingeklammerten Worte sind nach der griechischen Übersetzung Zusatz, vgl. Klostermann.

5) Am Morgen Brot und am Abend Fleisch gibt Jahve auch in der verwandten Erzählung 2. Mose 16, 8. 12.

6) Duhm, die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion S. 15.

7) Semiramis wird, nach der Sage von Askalon, als Kind in der Wüste ausgesetzt, von Tauben mit Milch und Käse genährt, vgl. Diodorus Siculus, Bibliotheca historica II 4.

8) Die Sage von Genofeva bei Grimm, Deutsche Sagen Nr. 538; griechische und mittelalterliche Sagen von dem im Walde verlassenen Prinzen, der von einer Hinde gesäugt wird, bei Keller, Thiere des classischen Alterthums S. 100 f. — Die Legende vom Eremiten Paulus bei Hieronymus, Vita Pauli Eremitae; seine Speisung durch den Raben daselbst cap. 10.

9) Die Legende von der hlg. Notburga bei Grimm, Deutsche Sagen Nr. 351. — Auch die Griechen kennen viele Märchen von Tieren, die einem Menschen Speise bringen, vgl. A. Marx,

Griechische Märchen von dankbaren Tieren S. 22 ff. (Delphin) 35. 41 (Adler). 57. 60 (Löwe). Marx möchte diese Märchen daraus erklären, daß gewisse gezähmte Tiere den Menschen bei der Jagd unterstützen (S. 24 A. 1); mir scheint das rationalistisch zu sein. Man wird anzunehmen haben, daß solche Tiere, die den Menschen Nahrung bringen, ursprünglich Verkörperungen der Gottheit sind (vgl. bei Marx S. 19 A. 1; S. 112); in einer weiteren Phase betrachtet man das Tier als Boten der Gottheit (S. 5; 19 A. 1; 35. 42); schließlich fällt auch dies fort.

10) Die Sage von den verschütteten Bergleuten bei Grimm, Deutsche Sagen Nr. 1, vgl. auch Nr. 3; vom getreuen Eckart Nr. 7.

11) Die Sage von Fortunatus in Simrocks Volksbüchern Bd. 3 S. 53 ff.; daselbst S. 89 ff. die Erzählung von dem Seckel der Fortuna, in dem Fortunatus, so oft er darein greift, zehn Stück Goldes findet. — Zu vergleichen ist ferner der Wein, der im Mischkrug nicht abnimmt, so oft auch daraus geschöpft wird, in der Erzählung von Philemon und Baucis bei Ovid, Metamorphosen VIII 679; sowie das Leinen, das sich beim Messen unter der Elle vermehrt, vgl. Benfey, Pantschatantra Bd. 1 S. 479 f.; ferner aus Grimms Märchen Nr. 87 „der Arme und der Reiche" und Nr. 103 „der süße Brei" usw.

12) Eine Parallele zur Geschichte vom Jüngling zu Nain von Apollonius von Tyana in dessen Biographie von Philostratus IV 45, nach F. Chr. Baur, Apollonius von Tyana und Christus S. 145 „das unverkennbare Nachbild der entsprechenden neutestamentlichen Erzählung".

Das Motiv von dem Propheten, der freundliche Aufnahme findet und dafür herrlichen Lohn verleiht, ist verwandt mit den bei Hebräern, Griechen, Deutschen und anderen Völkern verbreiteten Geschichten, die dasselbe von Göttern erzählen, die unbekannt unter den Menschen wandeln; man denke an Abraham und Lot (1. Mose 18. 19), an Philemon und Baucis und an die verwandten deutschen Geschichten vgl. Grimm, Deutsche Mythologie 3. Ausg. Bd. 1 S. XXXIV ff.; 4. Ausg. Bd. 3 S. IX. Besonders gern erzählt man sich, daß es gerade ganz arme Leute sind, die solche Gastfreundschaft betätigen und dafür belohnt werden; einige Beispiele bei Grimm 3. Ausg. Bd. 1 S. XXXVII. Natürlich ist auch hier der Mythus älter als die Sage: der wandernde Prophet ist an Stelle des wandernden Gottes getreten.

13) Gegen Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels 5. Ausg. S. 291; Composition 2. Druck S. 281.

14) „Ihr habt Jahve (nicht: Jahves Bund) verlassen" 1. Könige 18, 18 wie 19, 14, beides nach Handschriften der griechischen Übersetzung.

15) Die 400 Propheten der Aschera 18, 19 sind Zusatz, vgl. Wellhausen, Composition S. 281 A. 1.

16) Von Kultustänzen hören wir im Altertum sehr häufig, im Alten Testament 2. Sam. 6. Ein moderner Rest ist die Springprozession. — Andere übersetzen 1. Könige 18, 21 mit Textänderung: „Wie lange springt ihr über beide Schwellen?" Die beiden „Schwellen" sollen die Schwellen der Tempel Jahves und Baals sein; man erinnert dabei an die Sitte, die Tempelschwellen zu überspringen 1. Sam. 5, 5; Zeph. 1, 9.

17) Das Sätzchen: „sie hinkten um den Altar, den sie (LXX) gemacht hatten" in 1. Könige 18, 26 gehört vor den Satz: „sie riefen Baal an usw."

18) Die Sitte, sich im Dienst der Gottheit selbst zu verwunden, findet sich bei vielen antiken Völkern; im Alten Testament ist dergleichen verpönt 5. Mose 14, 1, aber vorausgesetzt Hosea 7, 14 LXX.

19) Daß Feuer vom Himmel fällt, hören wir im Alten Testament auch 1. Mose 19, 24, wo vulkanische (vgl. 2. Mose 19, 18), und Hiob 1, 16, wo elektrische Erscheinungen gemeint zu sein scheinen; über 2. Könige 1, 10 ff. im folgenden. Anders 3. Mose 9, 24; 1. Chron. 21, 26; 2. Chron. 7, 1 und hier, wo göttliches Feuer das Opfer ansteckt (vgl. auch Richter 6, 21; 13, 20); das scheint nicht auf Naturbeobachtungen zurückzugehen, sondern der sagenhafte Ausdruck des Glaubens zu sein, daß die Flamme des Altars heilig ist und von der Gottheit selber stammt.

20) 1. Könige 18, 36 sagt ungefähr dasselbe wie Vers 37 (Benzinger) und ist wohl Zusatz.

21) Als den Ort des Opfers auf dem Karmel denkt man sich gewöhnlich die Felsenhöhe el-Muḫraḳa, ziemlich weit vom Meere entfernt, eine Stunde vom Kison; von dort aus kann man das Meer nicht sehen, wohl aber von einer unweit davon liegenden Erhebung, vgl. Kittel.

22) Das mehrmalige vergebliche Aussenden des Boten dient dazu, die Länge der Wartezeit anschaulich zu machen und so die Spannung zu erhöhen; dasselbe Motiv in der deutschen Sage von Kaiser Friedrich im Kyffhäuser, der den Zwerg aussendet, um zu sehen, ob die Raben noch um den Berg fliegen.

„Er nickt als wie im Traume,
Sein Aug' halboffen zwinkt;
Und je nach langem Raume
Er einem Knaben winkt.

Er spricht im Schlaf zum Knaben:
Geh' hin vors Schloß, o Zwerg,
Und sieh, ob noch die Raben
Herfliegen um den Berg".

(Aus Fr. Rückert, Barbarossa.)

Vgl. auch C. F. Meyers Gedicht, der Mönch von Bonifacio, wo der Mönch die Genueser Flotte herbeibetet wie Elias den Regen.

23) „Er fürchtete sich“ 1. Könige 19, 3; so ist nach der griechischen Übersetzung zu lesen.

24) Der „Bote (Engel) Jahves“ ist nach alter Anschauung ein untergeordnetes göttliches Wesen und nicht etwa, wie viele Neuere sagen, eine Erscheinung Jahves selber.

25) Vierzig Tage weilt Moses auf dem Berge 2. Mose 34, 28 vgl. auch Matth. 4, 2.

26) Nach 5. Mose 1, 2 sind es 11 Tagereisen vom Horeb bis Kades.

27) Der „Sinai“ ist nicht das gegenwärtig so genannte Gebirge, sondern liegt weiter im Süden, vgl. Wellhausen, Prolegomena 5. Ausg. S. 349 A. 1. und v. Gall, Altisraelitische Kultstätten S. 8 ff.

28) Jahve erscheint im Feuer des Nachts auch 1. Mose 15, 12. 17; vgl. auch die Rauchwolke, deren Feuer in der Nacht sichtbar wird.

29) Die Erscheinung Jahves 1. Könige 19, 11 lautet: „Jahve zog vorüber: ein starker Sturm und ein gewaltiger Schall, Berge zerreißend und Felsen zertrümmernd, ging vor Jahve her usw.“ Das Wort „Schall“ (qôl) ist von Klostermann nach 2. Mose 19, 16 ergänzt worden.

30) „Der Berg (Horeb) brannte im Feuer bis zum Herzen des Himmels,“ 5. Mose 4, 11. Vgl. Gunkel, der Sinai ein Vulkan, Deutsche Literaturzeitung 1903 Sp. 3058 f. — Der gegenwärtig so genannte Sinai ist kein Vulkan; am Ostufer des roten Meeres aber, wo wir den alten Sinai suchen, gibt es viele Vulkane; vgl. Ed. Meyer, die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 69.

31) Die richtige Erklärung der Sinaioffenbarung des Elias stammt von Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 5. Ausg. S. 79 A. 1; Composition 2. Druck S. 282 A. 1.

32) Ein leises Wehen als schaurig-geheimnisvolle Offenbarung des göttlichen Geist-Wesens auch Hiob 4, 12 ff. 15.

33) 1. Könige 19, 9b—11a sind gleich Vers 13b—14 und kommen zu früh; die Worte sind nur durch ein Versehen hieher geraten; vgl. Wellhausen, Composition S. 282 A. 1.

34) Der Schluß der Horeberzählung ist zuerst rekonstruiert worden von Wellhausen, Prolegomena 5. Ausg. S. 292; Composition 2. Druck S. 283.

35) Der „Mantel“ des Elias ist als eine um die Hüften gegürtete Wildschur zu denken, vgl. Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments Bd. 1 S. 67.

36) Daß ein Mensch durch Zauber von einer Person oder einem Gegenstand nicht loskommen kann, ist ein bekanntes Märchenmotiv, in neueren Märchen gewöhnlich humoristisch gewandt, vgl. Reinh. Köhler, Kleinere Schriften Bd. 1 S. 134. 348; Bd. 3 S. 623 ff.; v. d. Leyen, Märchen in

der Edda S. 33. 38. 81 A. 12; derselbe im Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen Bd. 113 S. 257; Grimm, Märchen No. 64. 82; man denke auch an die Erzählung „Schwan kleb an" und den „Rattenfänger von Hameln".

37) Das Überwerfen des Mantels gewinnt zu eigen, vgl. Wellhausen, Archiv für Religionswissenschaft Bd. 7 S. 40 f.; Gunkel, Ruth, Deutsche Rundschau Bd. 32 S. 59

38) Cornill, Prophetismus 2. Aufl. S. 32.

39) Stade, Geschichte des Volkes Israel Bd. 1 S. 527 A. 1.

40) 1. Könige 21, 10 ist eine die Feinheit der alten Erzählung verschlechternde „Auffüllung", vgl. Klostermann.

41) Zur Kritik von 1. Könige 21, 20b—29 vgl. Wellhausen, Composition 2. Druck S. 284.

42) Daß V. 23 erst sehr spät in den Text hineingekommen sein kann, sieht man daran, daß der Vers die Verse 20b—22. 24 unterbricht, die selbst schon Zusatz sind.

43) Wellhausen, Prolegomena 5. Ausg. S. 293 und A. 2.

44) Vergl. Benzinger, Bücher der Könige S. 127.

45) Eine Sage von den Boten, die mehrere Male vergeblich ausgesandt werden, bis sich schließlich der Herr selber aufmacht und auch nichts ausrichtet, sehr ähnlich der Erzählung 1. Sam. 19, 18—24, findet sich Grimm, Deutsche Sagen No. 436. Zu vergleichen sind die „Kettenmärchen" Reinh. Köhler, Kleinere Schriften Bd. 3 S. 355 ff.; Cosquin, Contes populaires de la Lorraine Bd. 2 S. 35 f.

46) Eine griechische Parallele zu dem wunderbaren Durchzug durch das [illegible] ies, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum Abt [illegible] (1902) S. 701: der Amorrhus läßt Sand statt des Wassers [illegible] damit Alexander ihn durchschreiten kann, vgl. Pseudo-Kallisthenes II 30 (ed. C. Müller, an Dühners Arrian, Paris [illegible] S. 85). — Eine ähnliche indische Sage erzählt die Rājataranginī IV 250 von König Lalitāditya Muktāpīḍa, dem Carikuna mittels eines Amuletts, das er ins Wasser wirft, den Durchzug durch hochgeschwollene Flüsse ermöglicht, vgl. Weber, Ind[illegible] S. 111 A. 2, der dafür eine Entlehnung aus de[illegible] Vgl. auch Jes. 11, 15; Offenbarung Joh. 16, 12.

47) Himmlische Wagen [illegible] werden erwähnt 2. Könige 23, 11 (Sonnenwagen [illegible]; Äth. Henoch 72, 5 (Sonnenwagen); 75, 3. 8 ([illegible]ne); Slav. Henoch 11, 2 ff. (Sonnenwagen [illegible]äische Schriften S. 189 und Slavisches Baruch[illegible]tsch) c. 7 (vier Rosse am Sonnenwagen). Der zweimal wiederholte (Vers 2. 11) und offenbar charakteristische [illegible]m Wetter" zum Himmel fuhr, weist da[illegible]rstellung mit einspielt, daß [illegible]einfährt. Danach ist das himmlische Heer [illegible]ende Heer" der deutschen Sage eine mythologis[illegible] des durch die Luft brausenden Sturmes, vgl. [illegible] Mythologie 3. Ausg. S. 599.

48) Der Ausdruck „entraffen“, offenbar Terminus für die Entrückung zu Gott, findet sich auch 1. Mose 5, 24.

49) 2. Könige 9, 7—10; 10, 10 und vielleicht auch 9, 36b. 37 sind erbauliche Zusätze.

50) Für die Kritik der Eliaserzählungen ist grundlegend Wellhausen, Composition 2. Druck S. 281 ff. und Prolegomena 5. Ausg. S. 294 ff.

51) Zur Himmelfahrt des Herakles vgl. Preller, Griechische Mythologie 3. Aufl. Bd. 2 S. 255 f. — nach der einen Vorstellung fährt er auf einem Viergespann zum Himmel —, zur Himmelfahrt des Romulus vgl. Preller, Römische Mythologie 2. Aufl. S. 704; die Apotheose der Kaiser ebenda S. 770 ff. Vgl. ferner Millin, Mythologische Gallerie Taf. 149 (Homer auf einem Adler gen Himmel fliegend), 179. 180 (Romulus auf einem Wagen gen Himmel fahrend) 181 und S. 283 (Entrückung zu den seligen Inseln). Im Babylonischen fliegt Etana auf dem Adler zum Himmel und wird Şitnapištim zu den Göttern entrückt.

52) Vgl. Wellhausen, Prolegomena 5. Ausg. S. 294.

53) 2. Könige 10, 18 ff. setzt voraus, daß die Baalverehrer eine kleine Minorität in Israel waren. Daß Jehu alle Baalverehrer umbrachte, ist kaum glaublich; es genügte, seine Priester und Propheten getötet zu haben; die List, deren er sich dabei bedient haben soll, klingt volkstümlich-poetisch und würde in der Wirklichkeit leicht durchschaubar gewesen sein; zumal, wenn er sich schon vorher offen auf Jahves Seite gestellt hatte (9, 22. 25 f. 36; 10, 15 ff.). Doch sind solche Schwierigkeiten kein Grund, um in dem Stück zwei verschiedene Quellen anzunehmen, vergl. Kittel.

54) Elisa erweckte den Sohn der Sunamitin 2. Könige 4. Die Erzählung stimmt mit der von Elias berichteten Totenerweckung auch in Einzelheiten überein.

55) Wellhausen, Composition 2. Druck S. 284.

56) Der Versuch von Rösch, Studien und Kritiken 1892 S. 551 ff., die Eliassagen als späte, nachexilische Erdichtungen, mit ganz geringem historischem Kern, zu erklären, ist völlig gescheitert.

57) Nachrichten über Ithobaal, Isebels Vater, sind aus Menander von Ephesus erhalten bei Josephus, Gegen Apion I 18 und Archäologie VIII 13, 2.

58) In den wesentlichen Zügen stimmt die moderne Forschung in der Auffassung des Elias überein; vergl. Wellhausen, Prolegomena 5. Ausg. S. 290 ff.; Israelitische und jüdische Geschichte 5. Ausg. S. 77 ff.; Stade, Geschichte des Volkes Israel Bd. 1 S. 523 ff.; Guthe, Geschichte des Volkes Israel S. 172 ff.; Cornill, Der israelitische Prophetismus 2. Aufl. S. 29 ff.; Marti, Geschichte der israelitischen Religion 4. Aufl. S. 85. 87; Budde, Religion des Volkes Israel S. 108 ff.; Gunkel, Der Prophet Elias in den Preußischen Jahrbüchern 1897 S. 18 ff. (Der Vortrag ist vom Verfasser bei Abfassung

dieses Volksbuches, namentlich im dritten Teile benutzt worden.)

Kittel, Kommentar zu den Königsbüchern S. 159 ff. steht im ganzen der oben vorgetragenen Auffassung nicht ferne, möchte aber darin mehr für historisch halten, z. B. das Gottesurteil am Karmel; aber zu der Annahme, daß ein solches Gottesurteil in wunderbarer Weise für Elias entschieden habe, wird sich der Historiker schwerlich entschließen können. — Originell ist die Auffassung des Elias durch Eduard Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 85 ff. 138.

59) Gunkel, Die geheimen Erfahrungen der Propheten Israels, im „Suchen der Zeit" Bd. 1 S. 112 ff.

60) Duhm, die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion S. 13.

61) Wellhausen, Israelitische Geschichte 5. Ausg. S. 77 ff.

62) Stade, Geschichte des Volkes Israel Bd. 1 S. 523.

63) Ihre stolze Haltung bewahrte Isebel noch im Tode, 2. Könige 9, 30 f.

64) Von einem aramäischen Basar in Samarien hören wir ausdrücklich 1. Könige 20, 34.

65) Monotheismus ist die theoretische Lehre von der Existenz eines Gottes, Monolatrie die praktische Verehrung eines Gottes.

66) Synkretismus ist Vereinigung verschiedener Religionen zu einem Gebilde.

67) Odium generis humani d. h. allen Menschen verhaßt.

68) Dirnentum und Zauberei gehören zusammen, vgl. Nahum 3, 4; Jes. 57, 3.

69) Über Prostitution im Baaldienst vgl. Movers, Phönizier Bd. 1 S. 679 ff.

70) Von der „weißen Magie" der Babylonier und der Ägypter haben wir eine ziemliche deutliche Vorstellung vgl. Weber, Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyrern; Erman, Ägyptische Religion S. 148 ff.

71) Doch finden sich auch in der israelitischen Religion der älteren Zeit gewisse Reste der Zauberei, z. B. das Losorakel (1. Sam. 14, 18 ff. 37 ff.); oder man denke an eine Erzählung wie die von Elisa 2. Könige 13. 14 ff.

72) Ganz ähnlich wie die Rechabiten werden auch die Nabataeer, ein arabischer Stamm, von einem griechischen Beobachter geschildert. „Im Grunde sind es ja dieselben Ideen, aus denen der Islâm und die wahhabitische Reform erwachsen sind"; vgl. Ed. Meyer, Die Israeliten S. 84 f.

73) Daß „Jahve Zebaoth" der Name des Kriegsgottes Jahve ist, beweisen Stellen wie 1. Sam. 17, 45; Jes. 13, 4; Ps. 24, 7 ff.

74) Die Erzählung vom Konflikt Samuels mit Saul (1. Sam. 15) ist eine alte, im Geist der späteren Prophetie bearbeitete Sage mit historischer Grundlage.

75) Tartessus ist eine phönizische Kolonie in Spanien; Tartessus-Schiffe werden hier als Beispiel der größten Lastschiffe genannt.

76) Die gegenwärtig herrschende Anschauung vom Ursprung des Nabi-tums in Israel ist diese, daß es von den Kanaanäern übernommen worden sei, weil es in unseren Quellen erst zur Zeit des Saul erwähnt wird: aber das kann bloßer Zufall sein. Die inneren Gründe sprechen für ein höheres Alter. Vgl. auch Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments Bd. 1 S. 67.

77) Cornill, Prophetismus 2. Aufl. S. 32.

78) Auf den Mord des Naboth bezieht sich auch das Wort des Elisa 2. Könige 6, 32, der den König einen „Mörderssohn" schilt. Das Wort ergeht wohl über Joram, Ahabs Sohn.

79) Budde, Religion des Volkes Israel S. 112.

80) Ahab teilt das Volk nach Verwaltungsbezirken, 1. Könige 20, 14; vgl. Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte 2. Aufl. S. 176.

81) Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 5. Ausg. S. 79.

82) Eine Legende von Elias 2. Chron. 21, 12 ff.

83) Das mystische Wort: „das Herz der Väter zu den Söhnen zu kehren und das Herz der Söhne zu den Vätern", ist uns undeutlich. Vgl. A. 93.

84) Die Weissagung von dem Vorläufer, der mit Elias gleichgesetzt wird, Maleachi 3, 23 f. vgl. 3, 1 ff.

85) Eine an Mythologisches anklingende Weissagung von Elias Offenbarung Joh. 11, 3 ff. Ähnliche Erwartungen bei den Rabbinen. — Elias in den Evangelien: Mt. 17, 3 ff. 10; 16, 14; 11, 14 u. a.

86) Der Hymnus auf Elias steht Jes. Sir. 48,1—11; jetzt im hebräischen Urtext bekannt, dem die obige Übersetzung folgt.

87) „Der ihnen zerbrach des Brotes Stab, machte ihr Volk durch sein Eifern klein", d. h. er rief eine Hungersnot — zum Ausdruck vgl. Ps. 105, 16 u. a. — herab, wodurch das Volk dezimiert wurde.

88) „Durch Gottes Wort den Himmel verschloß": so daß es nicht regnen konnte.

89) „Du stürztest Könige zur Grube, Fürsten von ihrem Bette": Anspielung an 2. Könige 1, 16, wo Elias dem bettlägerigen Ahasja den Tod weissagt.

90) „Salbtest die Könige der Ahndung": Jehu und Hasael.

91) „Den Propheten für dich zum Ersatz": Elisa.

92) „Den Zorn, eh' er entbrennt, zu stillen": den Zorn Gottes beim jüngsten Gericht.

93) „Der Väter Herz zu den Söhnen zu wenden", aus Mal. 3, 23 f. Vgl. A. 83.

94) „Und herzustellen Israels Stämme," aus Jes. 49, 6.

95) „Selig der, der dich schaute und starb, seliger du selbst, denn du lebst!" D. h.: Selig ist schon Elisa, der Elias bei seiner Entrückung später schauen durfte, obwohl er selber später sterben mußte; seliger ist Elias, der dem Tode entrafft ist!

96) **Mittelgart** ist das Gehege in der Mitte, die vom Weltmeer umgebene Erdscheibe.

97) **Muspilli** ist das verzehrende Feuer dieses Gerichts- und Sühnetages.

98) Über das „**Muspilli**" genannte Gedicht vgl. Koegel, Geschichte der deutschen Litteratur Bd. 1 Teil 1 S. 317 ff.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung: die wissenschaftliche Aufgabe . . . . 1—7

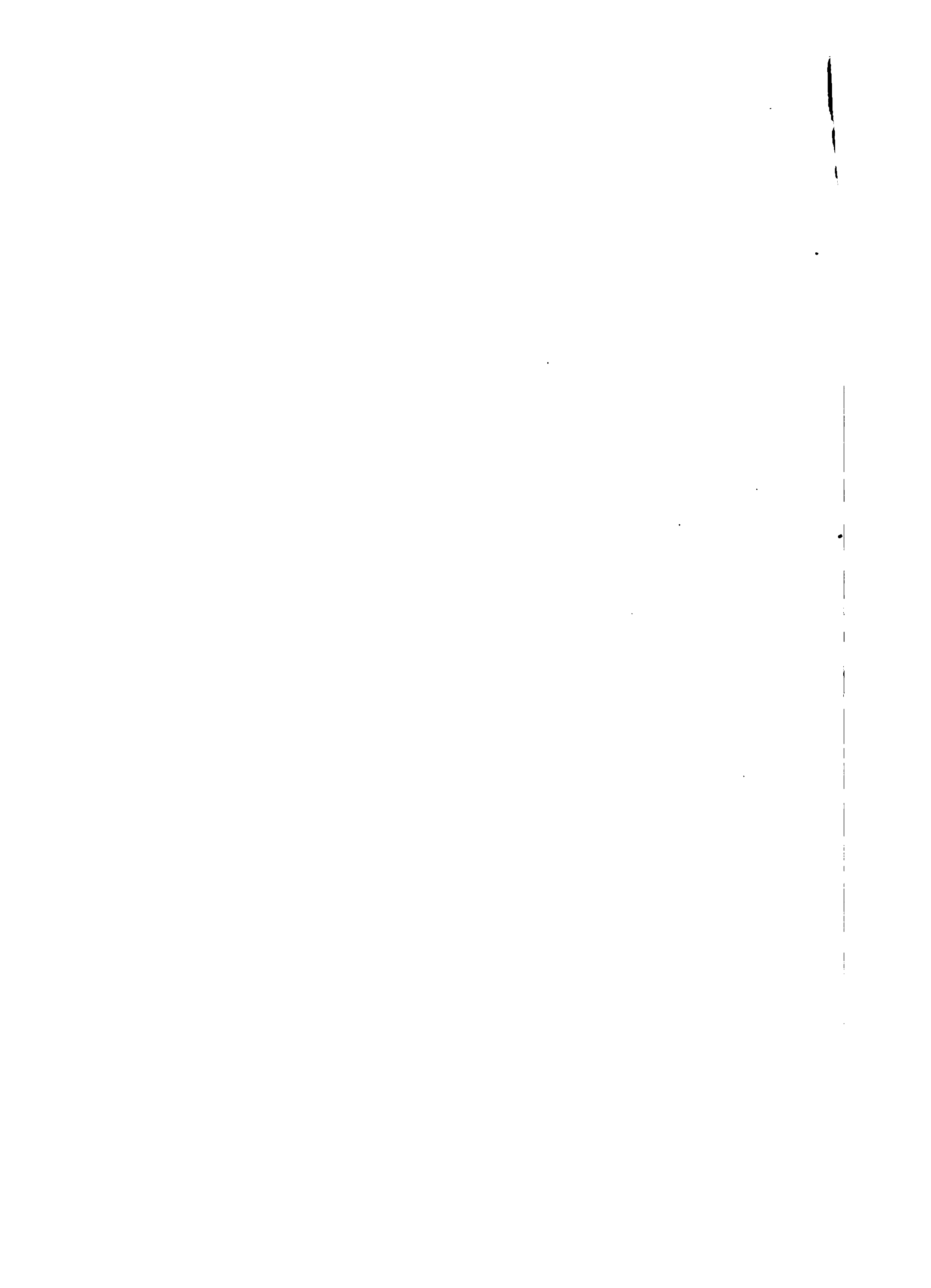
I. Kapitel: die Erzählungen von Elias, ästhetisch und literaturgeschichtlich betrachtet . . . . . 8—34

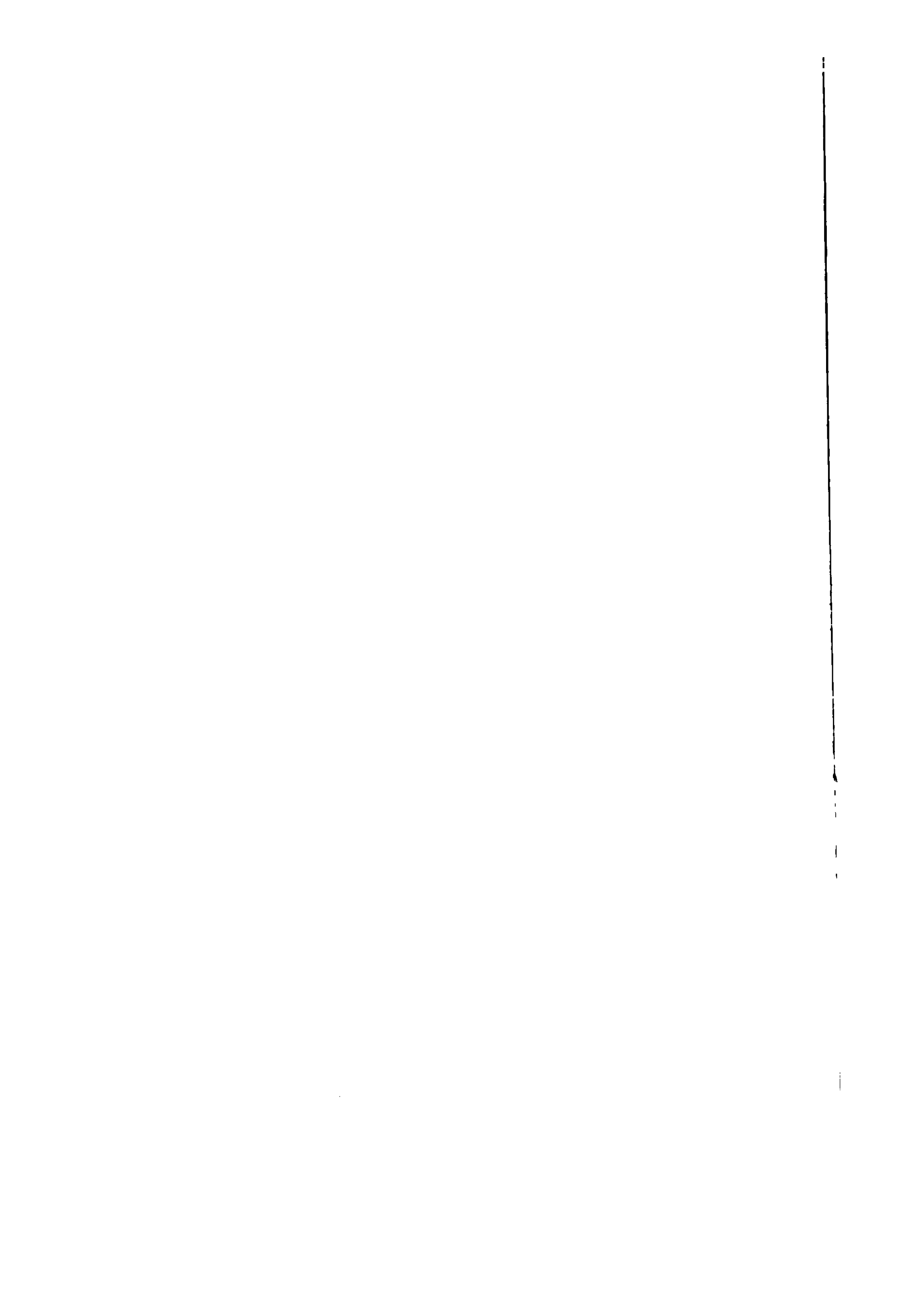
II. Kapitel: Kritik der Erzählungen von Elias als Quellen der Geschichtschreibung . . . . . . 35—44

III. Kapitel: das historische Bild des Elias im Zusammenhang der Religionsgeschichte Israels . 45—67

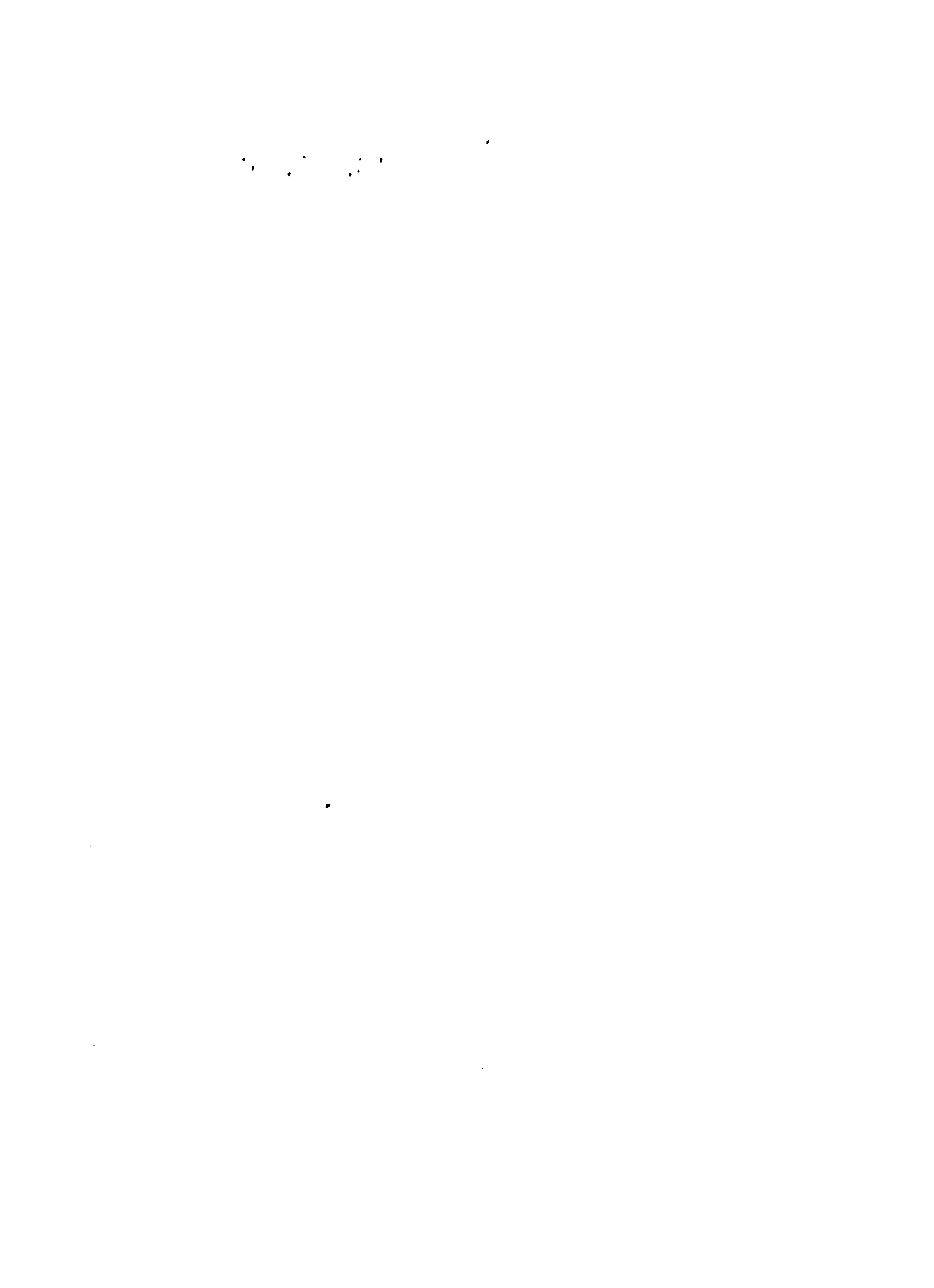
Anmerkungen . . . . 68—76















;erve
rd.



